

# הערבים בישראל



עורכים: אלי רכס ואריק רודניצקי

מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי:  
התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן

العرب في اسرائيل



קן קונרד אדנאואר בישראל

תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי



אוניברסיטת תל-אביב

מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה



**מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי:  
התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן**

**עורכים:**

**אלי רכס ואריק רודניצקי**

## תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי

תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי נוסדה ב-2004 על ידי קרן קונרד אדנאואר מגרמניה ואוניברסיטת תל-אביב וכחלק ממרכז משה דיין לחקר המזרח התיכון ואפריקה. היא מהווה המשך והרחבה של התכנית לחקר הפוליטיקה הערבית בישראל שהוקמה על ידי קרן אדנאואר ואוניברסיטת תל-אביב ב-1995. ייעודה של התכנית הוא להעמיק את הידע וההבנה של יחסי יהודים-ערבים בישראל באמצעות כינוסים, הרצאות לקהל הרחב וסדנאות, וכן באמצעות מחקר, פרסומים ותיעוד.

### مشروع كونرد ادناور للتعاون اليهودي-العربي

تأسس مشروع كونرد ادناور للتعاون اليهودي-العربي في العام 2004 من قبل صندوق كونرد ادناور الألماني وجامعة تل أبيب وكجزء من مركز موشيه ديان لأبحاث الشرق الأوسط وأفريقيا. وهو يشكل امتداداً وتوسيعاً لمشروع بحث السياسة العربية في إسرائيل الذي أسسه كل من صندوق كونرد ادناور وجامعة تل أبيب خلال عام 1995. يرمي هذا المشروع إلى تعميق المعرفة وفهم العلاقات بين اليهود والعرب في إسرائيل من خلال عقد مؤتمرات، محاضرات عامة وورشات، وكذلك من خلال الأبحاث، والمنتشورات والتوثيق.

הערבים בישראל

# מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן

עורכים:

אלי רכס ואריק רודניצקי



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

קרן קונרד אדנאואר בישראל

תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי



אוניברסיטת תל-אביב

מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה

## The Arabs in Israel

### Muslim Minorities in non-Muslim Majority Countries: The Test Case of the Islamic Movement in Israel

Editors: Elie Rekhess and Arik Rudnitzky

תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי  
אוניברסיטת תל-אביב  
רמת-אביב, תל-אביב 69978

טלפון: 03-6409991  
פקס: 03-6406046  
E-mail: arabpol@post.tau.ac.il

ISBN: 978-965-7438-08-4  
© כל הזכויות שמורות  
אוניברסיטת תל-אביב, 2011  
תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי.

המאמרים משקפים את דעת כותביהם בלבד, ואינם משקפים בהכרח את עמדת תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי או את דעת העורכים.

עימוד ממוחשב והבאה לדפוס: מיכל סמוי-קובץ, המשרד לעיצוב גרפי  
עיבוד ההרצאות ועריכה לשונית: נחמה ברוך  
תרגום לאנגלית: רנה הוכמן  
תרגום לערבית: תרגומדיה בע"מ  
התמונות על העטיפה: אבי אוחיון, עמוס בן גרשום, משה מילנר – לע"מ.  
עיצוב עטיפה: מיכל סמוי-קובץ, המשרד לעיצוב גרפי  
הדפסה: דפוס א.י.ל.

العرب في إسرائيل

الأقليات المسلمة في الدول ذات الأثرية غير المسلمة:  
الحركة الإسلامية في إسرائيل – نموذجًا

تحريّر: إيلي ريخس وأريك رودنيتسكي

مشروع كونرد ادناور للتعاون اليهودي-العربي  
جامعة تل أبيب  
رمات أفيف، تل أبيب 69978

هاتف: 03-6409991

فاكس: 03-6406046

Email: arabpol@post.tau.ac.il

ISBN: 978-965-7438-08-4

© جميع الحقوق محفوظة

جامعة تل أبيب، 2011

مشروع كونرد ادناور للتعاون اليهودي-العربي

تعبر المقالات عن آراء كاتبها فقط، وهي لا تعبر بالضرورة عن موقف مشروع كونرد ادناور للتعاون اليهودي-العربي أو عن آراء المحررين.

تنضيد محوسب وإعداد للطباعة: ميخال سمو كوفتس، مكتب التصميم الجرافي

تحريّر لغوي: نخاما باروخ

ترجمة للانجليزية: رنا هوخمان

ترجمة للعربية: مكتب ترجميديا

صور الغلاف: أفي اوخيون، عاموس بن غرشوم، موشيه ملنر – وكالة الصحافة الحكومية.

تصميم الغلاف: ميخال سمو كوفتس، مكتب التصميم الجرافي

طباعة: مطبعة ا.ي.ل

## תוכן

הקדמה / 9

**חלק ראשון: מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא־מוסלמי: ההיבט ההשוואתי**

אוריה שביט

זהות מוסלמית באירופה ובישראל: קווי מתאר לדיון משווה / 21

לאה קינברג

"סופכם לרשת את יבשת אירופה": אידאולוגיה מוסלמית מובנית או מציאות חיים? / 27

שגיא פולקה

עיצוב זהות מוסלמית בחברה מערבית: פסיקותיו (פתאוא) של השיח' יוסף אל־קרצ'אוי למוסלמים במערב / 43

**חלק שני: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן: היסטוריה, דת ופוליטיקה**

אלי רכס

האסלאמיזציה של הזהות הערבית בישראל: התנועה האסלאמית, 1972–1996 / 63

נמרוד לוז

התנועה האסלאמית והפיתוי של הנוף המקודש: המאבק על הקרקע דרך מקומות קדושים / 75

איאד זחאלקה

מעמד בתי הדין השרעיים בקרב הציבור הערבי / 85

מוהנד מוסטפא

ההשתתפות הפוליטית של התנועה האסלאמית בישראל / 99

מרדכי קידר

החזון העתידי של התנועה האסלאמית / 117

הכותבים המשתתפים בקובץ / 125

תקצירים בערבית / 129

תקצירים באנגלית / 148



## فهرس المحتويات

مقدمة / 9

القسم الأول: الأقليات الإسلامية في دول ذات أكثرية غير إسلامية: الجانب المقارن

أوريا شبيط

الهوية الإسلامية في أوروبا وفي إسرائيل: خطوط عريضة لنقاش مقارن / 21

ليئة كينبيرج

"أنتم قلة في أوروبا، وستصبحون كثرة إن شاء الله في يوم ما": أيديولوجية إسلامية منهجية أو واقع حياتي؟ / 27

ساجيه بولكا

بلورة الهوية الإسلامية في المجتمع الغربي: فتاوى الشيخ يوسف القرضاوي للمسلمين في الغرب / 43

القسم الثاني: الحركة الإسلامية في إسرائيل: التاريخ، الدين والسياسة - على المحك

إيلي ريخس

أسلمة الهوية العربية في إسرائيل: الحركة الإسلامية، 1972-1996 / 63

نمرود لوز

الحركة الإسلامية وإغواء المنظر المقدس: الصراع على الأرض من خلال الأماكن المقدسة / 75

إياد زحالقة

مكانة المحاكم الشرعية لدى الجمهور العربي / 85

مهند مصطفى

المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في إسرائيل / 99

مردخاي كيدار

التصور المستقبلي للحركة الإسلامية / 117

المشاركون في الكراس / 125

الملخصات بالعربية / 129

الملخصات بالانجليزية / 148



## הקדמה

בשנים האחרונות מתחדדת שאלת מעמדם של מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא־מוסלמי במערב (בעיקר באירופה). במדינות אלה מתגבשות קהילות מוסלמיות גדולות והולכות. על פי נתונים שהתפרסמו ב־2009 נאמד מספר המוסלמים ביבשת אירופה ב־38.1 מיליון נפש, שהם 5.2% מכלל אוכלוסיית היבשת.<sup>1</sup> במדינות אחדות שיעור בני הקהילה המוסלמית בכלל האוכלוסייה עולה על 6 אחוזים, וברוסיה שיעורם אף עולה על 11 אחוזים.<sup>2</sup> נוכחותן של הקהילות המוסלמיות מורגשת במיוחד במרכזים האורבניים הגדולים במדינות אירופה. בערים כגון בריסל, אמסטרדם, מוסקבה, קופנהגן, שטוקהולם, לונדון, וינה, ברלין, אוסלו ואתונה שיעורם של התושבים המוסלמים בכלל אוכלוסיית העיר נע בין 7 ל־25 אחוזים. שיעור זה גבוה פי כמה מהשיעור הכללי של המוסלמים באוכלוסיית אותה מדינה.<sup>3</sup> מצב חדש זה העלה לסדר היום הציבורי שאלות הנוגעות לניהול אורח חיים אסלאמי על פי עקרונות ההלכה האסלאמית (שריעה) תחת חסותו של שלטון לא־אסלאמי ובכפוף לחוקי מדינה מערביים חילוניים.

דילמות אלה נוגעות גם לאורחות חייהם ולמעמדם האזרחי של המוסלמים בישראל, ששיעורם מכלל אוכלוסיית המדינה עומד על 17 אחוזים בקירוב (נכון לסוף שנת 2009), במיוחד על רקע התבססות התנועה האסלאמית והתחזקות הממד הדתי בזהותם הפוליטית והחברתית של הערבים בישראל בשלושת העשורים האחרונים. נתונים שהתפרסמו בנובמבר 2010 מטעם הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מעידים על תהליך מואץ של התחזקות דתית המתחולל בקרב המוסלמים בישראל: 9% מהמוסלמים (בני 20 ומעלה) הגדירו את עצמם כדתיים מאוד ו־51%

1 יצוין כי אין מקור מוסמך ויחיד לנתונים עדכניים על שיעור האוכלוסייה המוסלמית במדינות אירופה. במדינות אחדות (כגון רוסיה, אוסטרליה, בריטניה ושווייץ) נערך מפקד האוכלוסין האחרון לפני כעשור. יתרה מכך, חלק מהנתונים הרשמיים אינם כוללים פילוח סטטיסטי על פי דת או על פי מוצא אתני אלא על פי הבחנה בין אזרחים לבין לא־אזרחים. אילוץ יסוד אלה מקשים על מציאת נתונים מוסמכים.

2 Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population* (Washington DC, October 2009), pp. 6-7.

3 הנתונים מבוססים על הערכות שהתפרסמו בכלי התקשורת המערביים וברו"חות מחקר שונים. אחת הדוגמאות הבולטות היא "At Home in Europe Project", שנערך מטעם Open Society Foundations, הכולל סקירות על ערים מרכזיות באירופה (כגון אמסטרדם, ברלין, לסטר, קופנהגן ועוד), שבהן חיות קהילות מוסלמיות גדולות: <http://www.soros.org/initiatives/home>

כדתיים. 88% ציינו כי הם מקפידים לשמור על המסורת הדתית במידה רבה עד רבה מאוד, 41% העידו על עצמם כי כיום הם דתיים יותר מבעבר, 86% ייחסו חשיבות רבה לכך שילדיהם ימשיכו להקפיד על המסורת הדתית, ו-64% העידו כי הם נוהגים להתפלל מדי יום ביומו.<sup>4</sup>

לוח 1: מיעוטים מוסלמים בישראל ובמדינות אירופה (שנים נבחרות, על פי שיעורם היחסי)<sup>5</sup>

המדינה	כלל האוכלוסייה (באלפים)	מניין המוסלמים (באלפים)	שיעור המוסלמים בכלל האוכלוסייה
ישראל	7,552	1,286	17.0%
רוסיה	140,041	16,482	11.7%
צרפת	59,233	3,554	6.0%
הולנד	16,596	946	5.7%
גרמניה	81,240	4,026	5.0%
שווייץ	7,512	323	4.3%
אוסטריה	8,405	353	4.2%
יוון	10,330	310	3.0%
בלגיה	10,414	281	2.7%
בריטניה	61,113	1,647	2.7%
דנמרק	4,400	88	2.0%
שבדיה	9,060	149	1.6%
נורבגיה	4,660	65	1.4%
ספרד	46,661	650	1.4%

בשני העשורים האחרונים ניכרת תנופה מרשימה בחקר מעמדם של מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא־מוסלמי. השינוי ניכר במחקר האקדמי ובשיח הציבורי הכללי לגבי מגוון שאלות הנוגעות להשתלבותם החברתית, הפוליטית והדתית של מיעוטים אלה בחברות רוב, בעיקר במדינות אירופה (ראו נספח 1). תשומת לב מיוחדת הוקדשה לחקר היבטים הלכתיים הנוגעים לקיום אורח חיים אסלאמי במדינות לא־אסלאמיות. השימוש במונח פקה אל־אקליאת

4 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, האוכלוסייה המוסלמית בישראל – נתונים לרגל חג הקורבן (ירושלים, 15 נובמבר 2010). ראו:

[http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa\\_template.html?hodaa=201011270](http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201011270)

5 הנתונים על ישראל נכונים לסוף שנת 2009 ונלקחו מתוך: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שנתון סטטיסטי לישראל, מס' 61 (2010), לוח 2.2. הנתונים על מדינות אירופה נלקחו מתוך הדו"ח של Pew Forum (לעיל הערה 2), ומעודכנים כדלקמן: גרמניה – 2009; בלגיה, דנמרק, שבדיה, נורבגיה, ספרד – 2006; צרפת – 2005; יוון – 2004; הולנד – 2003; רוסיה – 2002; אוסטריה, בריטניה – 2001; שווייץ – 2000.

("הלכות המיעוטים") הלך והתפשט וכיום הוא רווח בשיח הציבורי ובשיח האקדמי. המונח הוזכר לראשונה בשנת 1994 על-ידי ד"ר טאהא ג'אבר אל-עלואני,<sup>6</sup> וכעבור שנים אחדות דן בו בהרחבה גם ד"ר יוסף אל-קרצ'אוי.<sup>7</sup> פיתוח ענף חדש של הלכה מוסלמית (פקה) מעיד על החשיבות הרבה שמייחסים חכמי הלכה מוסלמיים לסוגיה זו ועל העניין הרב שהיא מעוררת באקדמיה ובציבור כאחד.<sup>8</sup>

זכות ראשונים לעיסוק במעמדם של מיעוטים מוסלמיים בעולם שמורה ל"מכון לענייני המיעוט המוסלמי" (Institute of Muslim Minority Affairs) היושב בלונדון. משנת 1979 מפרסם מכון זה את כתב-העת *Journal of Muslim Minority Affairs*, ומאמריו דנים בהיבטים שונים הנוגעים לאורחות חייהם של מיעוטים מוסלמיים במדינות לא-מוסלמיות ברחבי העולם. בשנים האחרונות מתמקד כתב-עת זה במעמדם הפוליטי, החברתי והתרבותי של מיעוטים מוסלמיים במדינות אירופה (ראו נספח 1).

בר בבד חלה תנופה מרשימה בחקר מקרה המבחן של המיעוט המוסלמי בישראל. בין המחקרים המוקדמים ניתן למנות את מחקריו של תומס מאיר על הזרם האסלאמי בישראל שהתפרסמו בשנים 1988–1989.<sup>9</sup> כן יש להזכיר את מאמרו של דויד וסרשטיין מ-1995, שהציג ניסיון ראשוני לשרטט מסגרת לדיון השוואתי בין מעמדם של מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי לבין מעמדם של המוסלמים במדינת ישראל.<sup>10</sup>

בתקופה שחלפה מאז התעבה הקורפוס המחקרי בנושא. העניין בחקר התנועה האסלאמית כתופעה פוליטית וחברתית באוכלוסייה הערבית בישראל התגבר נוכח התחזקותה של התנועה

6 Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities* (Washington: Hudson Institute, October 2006), p. 1.

7 ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, פי פקה אלי-אקליאת אלי-מסלמה: חיאת אל-מסלמין וסט אלי-מג'תמעאת אלי-אח'רא (קהיר: דאר אל-שרוק, 2001)

8 ראה מחקרים נוספים בנושא פקה אלי-אקליאת: ח'אלד מחמד עבד אלי-קאדר, מן פקה אלי-אקליאת אל-מסלמה (רוחה: ווארת אלי-אוקאפ ואל-שא'ין אל-אסלאמיה, 1997); עבד אל-מג'יד אל-נג'אר, מאאלאת אלי-אפעאל ואת'רהא פי פקה אלי-אקליאת (פריס: אלי-מג'לס אל-אורובי ללאפתאא' ואל-בחוח', יולי 2002); ג'מאל אל-דין עטיה מחמד, נחו פקה ג'דיד ללאקליאת (קהיר: דאר אל-סלאם, 2003); אשרף עבד אלי-עאטי, פקה אלי-אקליאת אלי-מסלמה בין אלי-נט'ריה ואל-תטביק (דאר אל-כלמה, 2008).

9 תומס מאיר, התעוררות המוסלמים בישראל (גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים, תשמ"ח 1988); תומס מאיר, "הצעירים המוסלמים בישראל", המזרח החדש, ל"ב (1989), עמ' 20–30.

10 וסרשטיין קבע כי בשונה מתקופת ימי הביניים, בתקופה המודרנית עומדת לרשות מיעוטים מוסלמים המתגוררים במדינות לא-אסלאמיות (ובכללן מדינת ישראל) חלופה חדשה של השתתפות פעילה בחיים הפוליטיים, שכן השתתפות כזו עשויה לשרת את האינטרס של הקהילה המוסלמית בכללותה. אפשרות זו, לדבריו, עשויה לקבל לגיטימציה דתית אם מתמלאים שני תנאים: הרוב יבטיח למיעוט את זכויותיו, והמיעוט יהיה חופשי לנהל את הפולחן הדתי כרצונו. ראו: דויד י' וסרשטיין, "מוסלמים במדינות רוב לא-מוסלמי: ההיבט העקרוני וההשוואתי", בתוך: אלי רכס ותמר יגנס (עורכים), הפוליטיקה הערבית בישראל: על פרשת דרכים (אוניברסיטת תל-אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, 1995), עמ' 73–80.

בזירה המוניציפלית (תהליך שהחל בשלהי שנות השמונים של המאה הקודמת), וכן לאחר הפילוג שחל בשורותיה בשנת 1996 לקראת הבחירות לכנסת הארבע-עשרה. התעצמותה הגוברת של התנועה מוסיפה להיות אכן שואבת למחקרים חדשים (ראו נספח 2).

קובץ המאמרים הנוכחי מבטא ניסיון מחדש ועדכני להציג מסגרת ניתוח השוואתית בין מעמדן של קהילות מיעוט מוסלמיות במדינות המערב לבין מעמדה של הקהילה המוסלמית במדינת ישראל, וזאת באמצעות דיון בדרכה של התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן. הקובץ עוסק בסוגיות רלוונטיות לשני המקרים: מהם תהליכי הבניית הזהות האסלאמית ומהם מרכיביה הייחודיים בקרב מיעוטים מוסלמיים בכלל ובקרב הקהילה המוסלמית בישראל בפרט; באיזו מידה דומים הניסיונות לגשר בין ההלכה האסלאמית לבין אתגרי החיים באירופה לניסיונות הנעשים בישראל; כיצד השפיעה התפתחותה של דוקטרינת "הלכות המיעוטים" (פקה אל-אקליאת) על התנועה האסלאמית במדינת ישראל; האם יש מכנה משותף בהתוויית סדרי-יום פוליטיים אסלאמיים בחברות שבהן הרוב אינו מוסלמי, ומה המיוחד במצע הפוליטי והלאומי של התנועה האסלאמית בישראל.

הקובץ כולל שמונה מאמרים העוסקים בהיבטים שונים הנוגעים לעולמם החברתי, הדתי והפוליטי של המוסלמים בישראל ובמדינות המערב. המאמרים מבוססים על הרצאות שנישאו ביום עיון שנערך באוניברסיטת תל-אביב מטעם תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי במאוס 2010. המאמרים אינם עשויים מקשה אחת; בחלקם בחרו המחברים להרחיב את נוסח ההרצאה המקורית ולהוסיף אפרט מדעי, ובחלקם העדיפו המחברים להותיר על כנם את הדברים שנישאו בהרצאתם.

\* \* \*

חלקו הראשון של הקובץ עוסק במיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי: ההיבט ההשוואתי. ד"ר אוריה שביט מציג ניסיון ראשון מסוגו להשוות בין המוסלמים אורחי ישראל לבין המוסלמים באירופה. שביט מבחין בארבעה הבדלים מרכזיים בין הזהות המוסלמית בישראל לבין זו שבאירופה: (א) התנועה האסלאמית בישראל, כנציגה מובהקת של תפיסת האסלאם הפוליטי, היא כוח מניע מרכזי מאחורי התחזקות הזהות המוסלמית בחברה הערבית. לעומת זאת, שיעורם של המוסלמים האירופים המזדהים עם רעיונות האסלאם הפוליטי זעום והביטוי המוסדי של רעיונות אלה שולי; (ב) המיעוט המוסלמי בישראל הומוגני במידה רבה. לעומת זאת, המוסלמים באירופה שונים מאוד זה מזה למרות האמונות המשותפות והאתגרים המשותפים; (ג) הקבוצות נבדלות בשיעורן היחסי באוכלוסייה: המיעוט המוסלמי בישראל הוא כשישית מאוכלוסיית המדינה, ואילו שיעורם של המיעוטים המוסלמים מכלל תושבי מדינות האיחוד האירופי אינו עולה על ארבעה אחוזים; (ד) נקודת המוצא ההלכתית של שני המיעוטים

שונה: המיעוט בישראל רואה את עצמו כחי תחת שלטון זר של כופרים, ואילו בני המיעוטים המוסלמים באירופה הם מוסלמים שעזבו את ארצות מולדתם המוסלמיות מרצונם החופשי. חרף ההבדלים הללו, מטעים שביט, יש מן המשותף לשני המיעוטים: שניהם חיים בתחושה של 'שוליות כפולה' המביאה לידי התחזקות זהותם הדתית. יתר על כן, שני המיעוטים מתמודדים עם שני אתגרים הלכתיים דומים: (א) מגורים של מוסלמים במדינת רוב לא-מוסלמית; (ב) קשיים בקיום ההלכה האסלאמית במדינות לא-מוסלמיות.

ד"ר לאה קינברג דנה בשינויים שחלו במדינות אירופה בעקבות ההגירה המתרחבת של מוסלמים אליהן. היא מצביעה על דרכי תגובה שונות של החברה המערבית במדינות אלה כלפי המיעוט המוסלמי היושב בתוכה: יש הגורסים שעל המערב לגלות פתיחות וסובלנות כלפי דרישות של מיעוטים בכלל ושל המיעוט המוסלמי בפרט, ומנגד יש הרואים באסלאם גורם הרסני החותר תחת אושיות החברה המערבית, ומשום כך תומכים בנקיטת קו תקיף כלפיו. התגובות המנוגדות מצביעות על חששו של המערב מן האסלאם. התחזקות הימין באירופה מעידה גם היא על התפתחות גישות מיליטנטיות כלפי האסלאם. לדעת קינברג, המיעוט המוסלמי יוכל להשתלב באירופה אם יאמץ את דעותיהם של אינטלקטואלים מוסלמים הנלחמים על עקרונות החופש והשוויון האוניברסליים. לשיטתם, אסלאם השוקד על הליכה על פי המקורות הקלאסיים איננו יכול להתמודד עם החברה המערבית החילונית ואיננו יכול להתערות בה. משום כך נדרש פירוש מחדש של כתבי האסלאם. קינברג סבורה כי אם ילך הציבור המוסלמי באירופה בדרכם של אינטלקטואלים אלה, תתאפשר התערות הדרגתית של המוסלמים באוכלוסייה הלא-מוסלמית. עם זאת, היא מטעימה כי במציאות של היום נבלע קולם של האינטלקטואלים בקריאותיהם של מפגינים ומחרחרי ריב. לדעתה, פתרון לחילוקי הדעות איננו נראה באופן והפער בין שתי החברות הולך וגדל.

מאמרו של ד"ר שגיא פולקה דן ב"הלכות המיעוטים" (פקה אל-אקליאת), דוקטרינה משפטית שעל פיה בני המיעוטים המוסלמים, ובייחוד אלה המתגוררים במערב, ראויים להתוויית דרך הלכתית חדשה אשר תענה על צורכיהם הייחודיים בתחום הדת. פולקה סוקר את גישתו של שיח' יוסף אל-קרצ'אוי כמתן פסקי הלכה. אל-קרצ'אוי עומד בראש זרם המכונה וסטיה ("זרם האמצע"), החותר למזג בין קטבים שלמראית עין סותרים זה את זה (למשל מיוזג בין דרך האבות הראשונים של האסלאם ובין החידושים בדת הנובעים מן החיים המודרניים). אל-קרצ'אוי מטעים כי השריעה מתאפיינת בראייה מציאותית ומתחשבת בנסיבות שבהן חיים המוסלמים ובקשייו של המוסלמי לחיות בסביבה לא-מוסלמית. כדי לתת מענה על שאלותיהם ההלכתיות של המהגרים המוסלמים חנך אל-קרצ'אוי בשנת 1997 את "המועצה האירופית לפסיקת הלכות ולמחקרים", אשר מקום מושבה בלונדון, והיא מפרסמת פסקי הלכה על פי דיני השריעה וכוונותיה. פולקה מונה את עקרונות הפסיקה של הוסטיה שאימצה המועצה. אל-קרצ'אוי, המזוהה יותר מכל חכם דת אחר עם הוסטיה, דוגל בגישה כי חובה על המוסלמים,

בהיותם בני אומה בעלת שליחות עולמית, להימצא במדינות המערב ולהשפיע בהן, שכן מדינות אלה מנהיגות את העולם. לפיכך אל־קרצ'אוי מתיר למוסלמים לחיות במדינות לא־מוסלמיות ואף לקבל את אזרחותן משום שבכך הם מסייעים להפצת האסלאם. הנוסחה שהוא מציע להם היא: "שמירה על הזהות המוסלמית ללא הסתגרות בתוכה, השתלבות בחברה ללא התמוססות בתוכה". פולקה מסביר כי כאשר נוצרת סתירה בין חוק המדינה לשריעה, אל־קרצ'אוי מטיף לקו מתפשר: על המוסלמים להטיף לאסלאם בדרכי נועם, וְלֹא – יגיעו לעימות עם המשטרים במערב. פולקה גורס כי מימוש המטרה הבאה הוא שמניע את אל־קרצ'אוי: על האסלאם להחזיר עטרה ליושנה ולכבוש את אירופה, אך הפעם בדרך של שלום ושכנוע.

החלק השני של הקובץ עוסק במקרה המבחן של התנועה האסלאמית בישראל: היסטוריה, דת ופוליטיקה. ד"ר אלי רכס סוקר את התפתחותה של התנועה האסלאמית בישראל מ־1972, שנת ייסודה, עד התפלגותה לשני זרמים ב־1996. במהלך שנים אלה הפכה החברה הערבית החילונית ביסודה לחברה בעלת צביון דתי מתעצם והולך, המאמצת דרך חיים דתית וזהות אסלאמית. רכס מוצא כי התנועה האסלאמית בישראל חוללה שינוי יסודי בהשקפת עולמם ובאורח חייהם של הערבים בישראל באמצעות חדירה למרבית תחומי החיים, שאפשרה את הבניית זהותם האסלאמית. בשונה מתנועת חמאס בשטחים, לא בחרה התנועה האסלאמית בזהות אסלאמית אקסקלוסיבית, אלא הכירה בקיומם של מעגלי זהות אחרים המתקיימים לצדה: ערבי, פלסטיני, ישראלי וכלל־אנושי. רכס מצביע על הדרך שבה תמרנה התנועה בין שלושה אילוצי יסוד: (א) היסוד האסלאמי, המתבטא בנאמנות ליעד של הקמת מדינת הלכה אסלאמית; (ב) היסוד הפלסטיני־לאומי – תמיכה בתביעות אש"ף לזכות ההגדרה העצמית ולהקמת מדינה פלסטינית; (ג) היסוד הישראלי – הכורח להכיר בישראל ולהקפיד לא להפר את החוק, פן יבולע לתנועה. במהלך השנים נאלצה התנועה להתמודד עם העמדות הסותרות בסוגיה של הקמת מדינה אסלאמית: מחד גיסא גישה שאינה פוסלת הקמת שלטון אסלאמי על פני כל פלסטין ההיסטורית, ומאידך גיסא הכרה במציאות וקביעה שזו "מטרה אסטרטגית ארוכת־טווח". עמדת הזרם הפרגמטי בתנועה שיקפה קו מתון ונחרץ יותר, ששלל במפורש את האפשרות של הקמת שלטון אסלאמי בישראל. רכס מזכיר כי עמדות מנוגדות אלה הביאו לימים לפילוג התנועה, ונקודת השבר הייתה המחלוקת בדבר השתתפות בבחירות לכנסת.

מאמרו של ד"ר נמרוד לוז עוסק במאבק שמנהלים שני פלגי התנועה האסלאמית בישראל למען זכות הקהילה המוסלמית־ערבית בישראל על הקרקע באמצעות ניסיונות השיבה למקומות מקודשים והיצמדות אליהם. לוז טוען כי המקומות הקדושים משמשים את אנשי התנועה האסלאמית כזירה להרחבת מעגל התומכים במטרות התנועה וכן כדי להפגין את זהותם הדתית והלאומית של בני המיעוט המוסלמי. פעילותה של התנועה במקומות הקדושים הולכת וגוברת בשנים האחרונות בשל ההכרה כי התמקדות במקומות אלה עשויה לסייע להשגת מטרות פוליטיות, דתיות ואחרות. לדבריו, התנועה האסלאמית מניחה שהיא עשויה להגיע באמצעותם



להישגים ניכרים בתחום זה בשל חששה של המדינה לפגוע במה שנתפס כעיקרון דתי וכמתחם רגיש. לזו מראה כי מאז תחילת פעילותם של האחים המוסלמים בפלסטין בשנות השלושים של המאה הקודמת, נעשה ניסיון ליצור זיקה בין פלסטין לבין האסלאם באמצעות ראייתה של פלסטין כאדמת הקדש מוסלמי. האישים המרכזיים שקידמו מטרת אלה הם המופתי חאג' אמין אל-חוסייני בעבר, וכיום שיח' ראא'ד צלאח, מנהיג הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, שהפך לכוח מרכזי בעיצוב "תפיסת הקרקע" של התנועה. לדברי לוז, צלאח אימץ קו מיליטנטי הדוגל בהפיכתה של פלסטין כולה למקום קדוש ולהקדש אסלאמי האסור על היהודים, תוך ניצול העובדה שהמקומות הקדושים מעוררים רגישות חברתית, תרבותית ופוליטית.

**הקאדי איאד זחאלקה** דן במעמד של בתי הדין השרעיים בעיני הציבור הערבי בישראל. אכן הם מוסמכים לדון בענייני המעמד האישי וההקדשים של המוסלמים בישראל, אולם בשנים האחרונות שוררים חילוקי דעות על מעמדם: אמנם הם חלק ממערכת השיפוט השרעית האוניברסלית, אולם מאחר שהריבון בישראל אינו מוסלמי, מתעוררת השאלה אם הקאדים המכהנים בבתי דין אלה נהנים ממעמד לגיטימי מבחינה הלכתית מוסלמית. על יסוד ניתוח של דרך מינוים של הקאדים בישראל מסיק זחאלקה כי קאדים אלה זוכים לגיטימיות מבחינה הלכתית שרעית. זאת בשל הליך המינוי המאפשר למנות אנשים בעלי הכשרה וידע בהלכה, וכן בשל תנאי הכשירות למינוי על פי האסכולה החנפית המעמידה תנאי כשירות מינימליים. על כך יש להוסיף, כי ההלכה מאפשרת למוסלמי להתמנות לכס השיפוט בידי ריבון שאינו מוסלמי, במיוחד אם ריבון זה אינו מתערב בהליכים המשפטיים ומאפשר לקאדים לקיים משפט צדק. אשר לעמדת הציבור הערבי בישראל כלפי מעמדם, תפקידם ועתידם של בתי הדין השרעיים, מבחין זחאלקה בין שלוש קבוצות: (א) שני פלגי התנועה האסלאמית, הרואים בבתי הדין השרעיים בארץ מוסד דתי מוסלמי המקיים את הדת ואת הוראותיה ולכן הם מביעים הזדהות מלאה עמם; (ב) הקבוצות הלא-דתיות והמפלגות הערביות, המאופיינות בהיעדר השקפת עולם ברורה בנושא דת ומדינה. הזהות הדתית אינה הגורם המניע אותן והן אינן נלחמות נגד השפעות הדת על החברה; (ג) תנועות הנשים והמפלגה הקומוניסטית. המפלגה הקומוניסטית מקדמת סדר יום אזרחי לצמצום השפעות הדתות על החברה ותומכת במאבקם של ארגוני הנשים נגד מיסוד הדת ונגד השפעתה על החברה. זחאלקה מסכם ואומר כי בתי הדין השרעיים בישראל זוכים לאמון הציבור אם מתוך אמונה דתית, אם בשל השפעתם על הזהות הקולקטיבית של המיעוט הערבי ואם בזכות המימוש המיטבי של זכויות הנשים והילדים.

**מר מוהנד מוסטפא סוקר** במאמרו את התפתחות האסלאם הפוליטי בישראל. לדעתו, מאפייני האסלאם הפוליטי בישראל נגזרים ממצאות חייו של המיעוט הערבי-מוסלמי במדינה: מיעוט זה חי במדינה יהודית שבה רוב יהודי והגמוניה פוליטית ותרבותית יהודית, והמוסלמים הם מיעוט דתי ולאומי – המיעוט המוסלמי היחיד הנמצא על אדמה הנחשבת ערבית-מוסלמית בתודעה ההיסטורית המוסלמית העכשווית, בשונה מן המיעוטים המוסלמים באירופה ובאמריקה.

האסלאם הפוליטי בישראל הושפע מאוד מהמציאות בישראל, אך הושפע רבות גם מהטקסט ומהשיח הדתי והתרבותי האסלאמיים הכלליים. מוסטפא טוען כי חוקרים רבים אינם מבחינים בהבדלים בין אסכולות או אוריינטציות שונות באסלאם הפוליטי, ומשום כך נוטים להצביע על קווים משותפים בין האסלאם הפוליטי בישראל לבין האסלאם הפוליטי הפלסטיני. מוסטפא מציע הסבר חלופי להתפתחותו של האסלאם הפוליטי בכלל ולהתפתחותו של האסלאם הפלסטיני בפרט, תוך התמקדות באוריינטציות השונות של שני זרמי התנועה האסלאמית בישראל – הזרם הפרלמנטרי והזרם החוץ-פרלמנטרי. לדעתו, שני הזרמים נבדלים ברפוס הפוליטיקה, בהשקפתם על ההשתתפות בבחירות לכנסת, בראייתם את עתיד המיעוט המוסלמי בישראל ובעמדתם בסוגיות פוליטיות וחברתיות.

חותם את הקובץ מאמרו של ד"ר מרדכי קידר התוהה אם התנועה האסלאמית היא גוף דתי או פוליטי. קידר מבקש להבין את מטרתה האמיתית של התנועה האסלאמית בהתבסס על כתבי התנועה ועל שיחותיו עם ראשיה. רמז למטרותיה של התנועה הוא מוצא בשני ספרים שכתב מייסד התנועה, שיח' עבדאללה נמר דרויש, שכותרתם אלי-אסלאם הו אלי-חל ("האסלאם הוא הפתרון"). לדבריו, כיום עומדות תנועות האסלאם הפוליטי על שלושה יסודות: (א) סילוק הכיבוש הזר מפלסטין; (ב) סילוק תרבות הכיבוש הזר והתרבות הזרה שחדרה לעולם האסלאם; (ג) השאיפה להחיל את האסלאם, דהיינו להפוך את השריעה לחוק ולהשליט את החשיבה האסלאמית על התחום המדיני, על הכלכלה ועל התרבות. התנועה גורסת גם כי האסלאם רלוונטי לכל זמן ולכל מקום, בין שהמאמין חי במדינה אסלאמית ובין שהוא חי במדינה לא-אסלאמית או במדינה כמו ישראל, שבה "כבשו היהודים האירופים את הארץ", כדברי קידר, והפכו את תושביה המקוריים למיעוט בתוך מדינתם. קידר מעדיף לא להשתמש במונח "אסלאם פוליטי" אלא במונח "אסלאם אנטי-ממסדי" משום שהתנועות האסלאמיות פועלות בעיקר נגד הממסדים של העולם הערבי היום. אשר לישראל, קידר לומד מפרסומי התנועה שהמסר שלה הוא, שמדינת ישראל – "הכיבוש הזר" – אינה מדינה לגיטימית. לדעתו, המטרה האמיתית של התנועה היא להקים בארץ ח'ליפות אסלאמית שבירתה ירושלים.

\* \* \*

אנו מבקשים להודות לקרן קונרד אדנאואר בישראל (Konrad-Adenauer-Stiftung) על שיתוף הפעולה המתמשך והעבודה המשותפת. קובץ זה לא היה רואה אור אלמלא תמיכתה ועידודה. ברצוננו גם להודות לעורכת הלשון של הקובץ, גב' נחמה ברוך, על עבודתה המסורה בהבאת העבודה על הקובץ לידי גמר.

אלי רכס ואריק רודניצקי

## נספח 1: מחקרים העוסקים במיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא-מוסלמי

- Anwar, Muhammed. "Muslims in Western States: The British Experience and the Way Forward." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 28, no. 1 (April 2008), pp. 125-137.
- Bowen, John R. *Why the French Don't like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Brubaker, Rogers. "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States." In: Christian Joppke and Ewa Morawska (editors), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Basingstoke and New York: Palgrave, 2003, pp. 39-58.
- Bunt, Gary R. *Islam in The Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2003.
- Ciciora, Alice C. "Integrating Ireland's Muslims: Attitudes of Muslim and Irish Elites towards Value Compatibility and the Mainstreaming of Islam." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 30, no. 2 (June 2010), pp. 199-216.
- De Raedt, Thérèse. "Muslims in Belgium: A Case Study of Emerging Identities." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 1 (April 2004), pp. 9-30.
- Fishman, Shammai. *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington, D.C.: Hudson Institute, 2006.
- Fuess, Albrecht. "Islamic Religious Education in Western Europe: Models of Integration and the German Approach." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 27, no. 2 (August 2007), pp. 215-239.
- Gerges, Fawaz A. *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* New York: Cambridge University Press, 1999.
- Helfant, Samuel. *Yusuf Al-Qaradawi: Islam and Modernity*. Tel Aviv University: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2009. Chapter 4, "Relations with Non-Muslims", pp. 89-104.
- Israeli, Raphael. *Muslim Minorities in Modern States: The Challenge of Assimilation*. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- Jonker, Gardien. "From 'Foreign Workers' to 'Sleepers': The Churches, the State and Germany's 'Discovery' of its Muslim Population." In: Joceylne Cesari and Sean McLoughlin (editors), *European Muslims and the Secular State*. Ashgate: The Network of the Comparative Research on Islam and Muslims in Europe, 2005, pp. 113-126.
- Kepel, Gilles. *Allah in the West: Islamic movements in America and Europe*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1997.
- Küçükcan, Talip. "The Making of Turkish-Muslim Diaspora in Britain: Religious Collective Identity in a Multicultural Public Sphere." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 2 (October 2004), pp. 243-258.
- Malik, Iftikhar H. *Islam and Modernity: Muslims in Europe and the United States*. London: Pluto Press, 2004.
- Nachami, Amikam. *Europe and its Muslims Minorities: Aspects of Conflict, Attempts at Accord*. Brighton: Sussex Academic Press, 2009.
- Ramadan, Tariq. "Europeanization of Islam or Islamization of Europe?" In: Shireen T. Hunter (editor), *Islam, Europe's Second Religion*. Westport, CT and London: Praeger, 2002, pp. 207-219;
- Sahin, Bican and Altuntas, Nezahat. "Between Enlightened Exclusion and Conscientious Inclusion: Tolerating the Muslims in Germany." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 29, no. 1 (March 2009), pp. 27-41.
- Schmidt, Garbi. "Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden

- and the United States.” *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 1 (April 2004), pp. 31-45.
- Shavit, Uriya. “Should Muslims Integrate into the West?” *Middle East Quarterly*, vol. 14, no. 4 (Fall 2007), pp. 13-21.
- Yilmaz, Ihsan. “Muslim Law in Britain: Reflections in the Socio-Legal Sphere and Differential Legal Treatment.” *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 20, no. 2 (October 2000), pp. 353-360.

## נספח 2: מחקרים העוסקים בתנועה האסלאמית בישראל

- אבו־ריא, עסאם. “דתיות קונקרטיה לעומת דתיות אבסטרקטיה: המקרה של פילוג התנועה האסלאמית בישראל”, *מגמות*, כרך מ”ג, מס’ 4 (מרץ 2005), עמ’ 682-698.
- מאלכ, אבראהים. *התנועה האסלאמית בישראל: בין הדבקות במקורות למחסה הפרגמטיזם*. גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים, 1990.
- עלי, נוהאד. “שינויים בזהות ותמורות בעמדות בקרב תומכי התנועה האסלאמית בישראל ומתנגדיה”, *בתוך*: ראסם ח’מאסי (עורך), *ספר החברה הערבית בישראל 3: אוכלוסייה, חברה, כלכלה*. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ’ 304-324.
- עלי, נוהאד. “פונדמנטליזם דתי כאידיאולוגיה וכפרקטיקה: התנועה האסלאמית בישראל בפרספקטיבה השוואתית”, חיבור לשם קבלת התואר “דוקטור לפילוסופיה”, אוניברסיטת חיפה, 2006.
- קירר, מרדכי. “כנינו בסכנה: החינוך בראיית התנועה האסלאמית בישראל”, *בתוך*: עמי איילון ודויד י’ וסרשטיין (עורכים), *מדרסה: חינוך, דת ומדינה במזרח התיכון*. אוניברסיטת תל־אביב: מרכז משה דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, 2004, עמ’ 353-381.
- רכס, אלי. “התנועה האסלאמית בעקבות הבחירות לרשויות המקומיות: כוח פוליטי עולה?”, *בתוך*: אלי רכס ושרה אוסצקי־לור (עורכים), *הבחירות המוניציפליות ביישוב הערבי והדרוזי (2003): חמולתיות, עדתיות ומפלגתיות*. אוניברסיטת תל־אביב: תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי־ערבי, 2005, עמ’ 33-39.
- רכס, אלי. “התנועה האסלאמית בישראל וזיקתה לאסלאם הפוליטי בשטחים”, *בתוך*: רות גביון ורפנה הקר (עורכות), *השסע היהודי־ערבי בישראל: מקראה*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2000, עמ’ 271-296.
- Aburaiya, Issam. “The 1996 Split of the Islamic Movement in Israel: Between the Holy Text and Israeli-Palestinian Context.” *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 17, no. 3 (2004), pp. 439-455.
- Ali, Nohad. “Political Islam in an Ethnic Jewish State: Its Historical Evolution, Contemporary Challenges and Future Prospects.” *Holy Land Studies*, vol. 3, no. 1 (May 2004), pp. 69-92.
- Amara, Muhammad Hasan. “The Nature of Islamic Fundamentalism in Israel.” *Terrorism and Political Violence*, vol. 8, no. 2 (June 1996), pp. 155-170.
- Israeli, Raphael. *Islamic Radicalism and Political Violence: The Templars of Islam and Sheikh Ra’id Salah*. Portland, OR: Valentine Mitchell, 2008.
- Israeli, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. London: Frank Cass, 2002.
- Rekness, Elie. *Islamism Across the Green Line: Relations Among Islamist Movements in Israel, the West Bank and Gaza*. Research Memorandum 33, The Washington Institute, Policy Focus, August 1997.
- Rekness, Elie. “Resurgent Islam in Israel.” *Journal of Asian and African Studies*, vol. 27, nos. 1-2 (March-July, 1993), pp. 189-206.
- Rubin-Peled, Alisa. “Shari’a under Challenge: The Political History of Islamic Legal Institutions in Israel.” *The Middle East Journal*, vol. 63, no. 2 (Spring 2009), pp. 241-259.
- Rubin Peled, Alisa. “Towards Autonomy? The Islamist Movement’s Quest for Control of Islamic Institutions in Israel.” *The Middle East Journal*, vol. 55, no. 3 (Summer 2001), pp. 378-398.
- Rubin-Peled, Alisa. “The Islamic Movement in Israel.” In: Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi (editors), *Islam, Muslims and the Modern State*. London: Macmillan, 1994, pp. 278-297.

## חלק ראשון

מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא־מוסלמי:  
ההיבט ההשוואתי



## זהות מוסלמית באירופה ובישראל: קווי מתאר לדין משווה

אוריה שביט

תגובות ספונטניות ששומע ישראלי בשיחות עם מוסלמים אירופים מקשרות בין העבר היהודי להווה המוסלמי ביבשת. האנלוגיה נשענת הן על הימצאותם של מיעוטים מוסלמים בקרב קהילות רוב שאינן מוסלמיות והן על תחושתם של מוסלמים אירופים רבים, שהם נרדפים משום אמונתם. לעתים חבויה באנלוגיה מחאה נגד זכויות יתר כביכול שמהן נהנים יהודים אירופים בני־זמננו בגלל הפשעים שנעשו נגדם בעבר, בעוד שכניהם המוסלמים סובלים מקיפוח לכאורה. לעתים משתמעת מן המחאה קנאה על כך שיהודים רבים הגיעו – ועודם מגיעים – לעמדות השפעה באירופה בלא לטשטש את זהותם הדתית, ואילו מרבית המוסלמים כושלים בבואם לעשות כן. חרף ההבדלים הניכרים בין 'מצב היהודים' ל'מצב המוסלמים', ההשוואה בין שני המיעוטים אינה מופרכת לגמרי; עולות ממנה שאלות הלכתיות וחברתיות חשובות, ואמנם בשנים האחרונות היא זכתה לתשומת לב החוקרים והניבה דיונים מפרים.

ההשוואה שמבקש לערוך הקובץ שלפנינו – בין זהות מוסלמית באירופה לזהות מוסלמית בישראל – עדיין לא זכתה לעיון אקדמי ומכאן חדשנותו. דיון משווה בין המוסלמים אזרחי ישראל לבין המוסלמים אזרחי אירופה ותושביה עשוי לפתוח אופקים בהבנת ההתפתחות של תפיסות זהות ופרקטיקות דתיות הייחודיות למוסלמים החיים במדינות רוב לא־מוסלמיות. תרומתו של הדיון עשויה להועיל במיוחד לניתוח שלוש תופעות: הסיבות להתחזקותה של הזהות הדתית בקרב המיעוטים המוסלמיים בישראל ובאירופה; הסיבות לקושי של בני המיעוטים המוסלמיים לתרגם את ההתחזקות הזו להישגים פוליטיים במישורים הלאומיים והבין־לאומיים; וההתאמות ההלכתיות המתמידות והייחודיות הנדרשות מבעלי זהות מוסלמית הפועלים בסביבת רוב לא־מוסלמית.

## אסלאם אירופי, אסלאם ישראלי

אנלוגיות לעולם טומנות בחובן את הסכנה לצמצם או לעוות תופעות אנושיות. האנלוגיה שלפנינו מחייבת פסיעה בצעדים זהירים במיוחד והבחנה בין כמה הבדלים מהותיים בין הזהות המוסלמית באירופה לבין הזהות המוסלמית בישראל.

קיימת נטייה לבלבל בין שלושה מושגים שאינם זהים: אסלאם, זהות מוסלמית ואסלאם פוליטי (או אסלאמיזם, או אסלאם פונדמנטליסטי). מוסלמי הוא מי שדתו היא האסלאם – מי שנולד כבן דת זו ולא התנער ממנה – או מי שהצטרף לאסלאם. זהות אסלאמית היא תחושת ההשתייכות של אדם לדתו; התחושה הזו נעה בציר רחב מאוד: ראיית האסלאם כתיג טכני, ראייתו כמסגרת פולקלוריסטית-תרבותית וראייתו כמסגרת הלכתית מחייבת וכוללת. האסלאם הפוליטי, כזהות אסלאמית מסוג מסוים, הוא תפיסה שמתחייבת ממנה שלוש הנחות יסוד לגבי העולם: ראשית, בטווח הארוך, המסגרת המדינית הלגיטימית היחידה היא אומת האסלאם המאוחדת, המאגדת את כל המאמינים ללא כל הפליה על בסיס אתני או לשוני. שנית, המסגרת המחייבת לכל תחומי החיים, ובכלל זה התחום הפוליטי, היא האסלאם. שלישית, יש לדחוק מהחברות המוסלמיות את השפעות המערב המזיקות. אדם יכול להיות מוסלמי מאמין בכל לבו ולא להיות תומך של האסלאם הפוליטי. כאן טמון ההבדל הראשון בין הזהות המוסלמית בישראל לבין זו שבאירופה: התנועה האסלאמית בישראל, כנציגה מובהקת של תפיסת האסלאם הפוליטי, היא כוח מניע מרכזי מאחורי התחזקות הזהות המוסלמית, ואילו שיעורם של המוסלמים האירופים המזדהים עם רעיונות האסלאם הפוליטי זעום והביטוי המוסדי של רעיונות אלה שולי.

ההבדל השני שיש להידרש אליו לפני כל דיון משווה בין זהות מוסלמית בישראל ובין זהות מוסלמית באירופה קשור בהומוגניות של המיעוט המוסלמי בישראל. מרבית המוסלמים הישראליים הם סונים, דוברי ערבית, הרואים עצמם כפלסטינים בעלי אזרחות ישראלית. זהותם המוסלמית אינה ניתנת להפרדה מזהותם הפלסטינית ומן הקשר של זהות זו לסכסוך הישראלי-פלסטיני. לעומת זאת, הזהות המוסלמית האירופית שונה ונבדלת כל כך במרכיביה, עד כי יש מקום לתהות אם ניתן לדון ב'מוסלמי אירופי'. התורכי-הגרמני, המרוקני-הצרפתי, האפגאני-הבריטי והאינדונזי-ההולנדי חולקים אמונות משותפות ואתגרים משותפים, אולם משתרע ביניהם אוקיינוס של הבדלים לשוניים, חברתיים, תרבותיים ותאולוגיים.

הבדל שלישי בין המוסלמים הישראליים למוסלמים האירופים הוא מספרם. המיעוט המוסלמי ההומוגני בישראל הוא כשישית מאוכלוסיית המדינה; המיעוט המוסלמי באירופה קטן בהרבה ושיעורו מכלל תושבי מדינות האיחוד האירופי אינו עולה על ארבעה אחוזים. בתודעה הישראלית והבין-לאומית נדמה ששיעורם של המוסלמים מכלל אוכלוסיית אירופה גדול יותר; הסיבה לכך היא שמרבית המהגרים המוסלמים מתגוררים בערים המתועשות הגדולות, שם הם יוצרים בעיני המתבונן רושם שמדובר בקבוצה גדולה מאוד.



ההבדל המשמעותי הרביעי בין המיעוט המוסלמי בישראל לזה האירופי קשור בנקודת המוצא ההלכתית. בעיניים אסלאמיסטיות, המיעוט בישראל חי תחת שלטון של כופרים כובשים. מצב זה כרוך בכעיות, אך הוא גם מצב של אי־כִּרָה שההלכה האסלאמית נדרשה לו כבר במאה העשירית, כאשר אדמות שנכבשו בידי מוסלמים שבו ונכבשו בחזרה, לראשונה בידי נוצרים. לעומת זאת, המיעוט המוסלמי באירופה מציג אתגר מסוג אחר: מיליוני מוסלמים עזבו את ארצות מולדתם המוסלמיות מרצונם החופשי וללא כל כפייה ועברו להתגורר במדינות כופרות.

### בין חג המולד לליגת־העל

חרף ההבדלים הניכרים האלה, החייבים לשמש הערות־אזהרה לכל אנלוגיה בין המיעוט המוסלמי בישראל לזה שבאירופה, יש בכל זאת נקודות לדיון משווה מפרה בין שני המיעוטים. אחת מהן היא מקומה של תחושת ה'שוליות הכפולה' בהתחזקות הזהות הדתית בקרב מוסלמים ישראלים ואירופים. ה'שוליות הכפולה', מושג שנעשה בו שימוש נרחב במחקרים סוציולוגיים על הערבים בישראל, מתאר את הפריפריאליות שאליה נדחקים מי שתקרת זכוכית סמויה (ושאינה סמויה) חוסמת את אפשרויות ההתקדמות שלהם במסגרת ההשתייכות האזרחית (הישראלית), ובה בעת הם נתפסים משום ישראליותם כראויים פחות בעיני קבוצת הרוב במסגרת ההשתייכות הלאומית (הפלסטינית). הערבי הישראלי הסובל מ'שוליות כפולה' חש שאינו שייך לא לא כן ולא לשם – הוא אינו חלק אורגני מהחברה הישראלית, המזהה אותו ככן לקולקטיב ערבי יריב, אך גם אינו חלק אורגני מהאומה הפלסטינית שמחוץ לגבולות 1948, הרואה בו משתף פעולה עם הקולקטיב הישראלי היריב. תחושה זו, של 'לא כאן ולא שם', מעודדת הזדהות עם האומה האסלאמית, במיוחד בתפיסתה הפוליטית כאומה על־לאומית, אוניברסלית, עיוורת להשתייכויות אתניות וגאוגרפיות, שבה כל המוסלמים שווים בכל מקום.

מושג ה'שוליות הכפולה' עשוי לשרת גם את הבנתה של התחזקות הזהות הדתית בקרב צעירים מוסלמים באירופה. צעירים מוסלמים שנולדו ביבשת, שאינם דוברים אלא את שפת ארץ הולדתם ואינם מכירים אלא את תרבותה, והגדלים ללא זיקה לאסלאם או כבעלי זיקה רופפת בלבד אליו, מגלים לעתים בהתבגרותם – אם באמצעות איתותים ישירים ואם באמצעות איתותים עקיפים – שהחברה הקולטת מתעקשת לראות בהם 'זרים'. אולם כאשר הם נוסעים לביקורי מולדת בארצות המולדת של הוריהם, הם מגלים כי גם שם הם נחשבים ל'זרים'; שמם אולי ערבי, תורכי או אפגאני, אבל שפתם, לבושם, גינוניהם – אינם כאלה. התוצאה הבלתי נמנעת היא משבר זהות. אם בעיני העולם אדם אינו צרפתי במאת האחוזים אבל גם אינו מרוקני במאת האחוזים, אינו גרמני במאת האחוזים אבל גם אינו תורכי במאת האחוזים – מהו בעצם? המפגש עם רעיון 'אומת האסלאם' במשמעותו הפוליטית עשוי להציע פתרון: המתבגר נכנס למסגד כאשר אינו שייך לשום אומה ויוצא ממנה ככן לאומה חובקת תבל, בעלת שליחות גלובלית, שההשתייכויות האתניות או הגאוגרפיות משניות בעיניה.

נקודה נוספת לדיון משווה מחייבת להפוך על פיהן תפיסות שגורות, המציירות את התנועה האסלאמית בישראל כגוף פוליטי המתעצם בהדרגה ואת המוסלמים באירופה ככוח פוליטי ההולך ומתחזק. לשתי התפיסות האלה אין יסוד. במוכן הפוליטי סיפורה של התנועה האסלאמית בישראל הוא סיפור של כישלון יחסי. חרף פעילותה הענפה, היא לא הצליחה להפוך לכוח הגמוני בפוליטיקה של הערבים בישראל. די לציין שבכנסת הנוכחית (כנסת 18) היא מיוצגת על ידי שני חברים בלבד, בסיעה המאגדת בין שלוש תנועות שונות, ייצוג המשקף את כוחה מאז החל הפלג הדרומי שלה להתמודד בבחירות הארציות; אולם משמעותית לא פחות היא אי-הצלחתה של התנועה האסלאמית, על שני פלגיה, להפוך למוקד המשיכה העיקרי של הצעירים הערבים בעלי ההשכלה האקדמית או למצוא נתיבות לציבור היהודי הישראלי. ביסודה נותרה התנועה האסלאמית גוף שעיקר השפעתו בזירה המוניציפלית, וחשיבותו לדינמיקות של הסכסוך הישראלי-פלסטיני ושל יחסי הרוב והמיעוט בישראל אינה עולה על זו של שניים מהכוחות המתחרים, הברית הלאומית הדמוקרטית (בל"ד) והחזית הדמוקרטית לשלום ולשוויון (חד"ש). תמונת המצב של הכוח הפוליטי המוסלמי באירופה עגומה אף יותר. עובדה היא, שבשום מדינה אירופית לא הצליחה תנועה המזדהה עם האסלאם – ואפילו על יסוד תפיסה לא-פוליטית שלו – להשיג הישגים ציבוריים ניכרים. לדוגמה, החקיקה שהתקבלה בצרפת לאסור סממנים דתיים בבתי ספר, ובכלל זה כיסוי ראש לבנות, כמו ההחלטה שהתקבלה בשווייץ לאסור על בניית צריחים למסגדים, לא לוו בגלים של הפגנות, עצומות או התארגנויות פוליטיות משמעותיות, וממילא לא הופעל לחץ של ממש לשנותן.

אפשר להציע סיבות רבות לכישלונות של המאבקים הפוליטיים הנעשים בשם האסלאם מטעמן של קבוצות מוסלמיות במדינות רוב לא-מוסלמיות. אחדות מהן נוגעות לנסיבות מקומיות ייחודיות. אולם מחסום משותף אחד הוא הסתירה האינהרנטית בין תנועות המדברות בשם האסלאם והלכותיו לבין מסגרות פוליטיות דמוקרטיות, ליברליות וחילוניות. מחד גיסא סתירה זו מצמצמת את מרחב ההשפעה של תנועות אסלאמיות בזירה הלא-אסלאמית, ומאידך גיסא היא מקשה על גיבושה של אחדות פעולה בתנועות האסלאמיות עצמן.

נקודה נוספת, העשויה לספק קרקע מפרה במיוחד לדיון משווה בין המיעוט המוסלמי בישראל למיעוט המוסלמי באירופה, היא האתגרים ההלכתיים שעמם מתמודדים שני המיעוטים. סוגיה זו נחלקת לשתי סוגיות-משנה: האחת היא השאלה אם מגורים של מוסלמים במדינת רוב לא-מוסלמית לגיטימיים; השנייה היא סוגיית קיום ההלכה האסלאמית במדינות לא-מוסלמיות. לשאלת הלגיטימציה של מגורי מוסלמים במדינות רוב לא-מוסלמיות, מבחינתם של הערבים בישראל התשובה כמעט מובנת מאליה: משום שקיומה של מדינת ישראל נתפס כקיום כפוי, האתוס של המוסלמים בקרב הערבים בישראל מקדש את ההיצמדות לקרקע הכבושה ומגנה את עזיבתה. מבחינתם של הערבים המתגוררים באירופה, שבה ההגירה נעשתה מכוח רצון חופשי, השאלה סבוכה יותר. המענה שניתן לה בשלושים השנים האחרונות בפסיקה ערבית-

סונית וערבית־שיעית כאחד רואה את ההגירה כלגיטימית ובלבד שמתקיימים חמישה תנאים: המהגר המוסלמי רואה את עצמו חלק מאומת האסלאם הגלובלית; ההגירה היא כורח מטעמים של מציאת פרנסה, של לימודים, של מקלט פוליטי או של הרצון להפיץ את האסלאם; המהגר פועל לבצר את זהותו המוסלמית, בין השאר באמצעות הקמת מוסדות אסלאמיים מקומיים ואיחוד עם אחיו לאמונה; המהגר הוא פעיל נאמן של האינטרס הפוליטי של אומת האסלאם, הן במישור הבין־לאומי הרחב והן במישור המקומי; המהגר מפיץ את האסלאם בקרב הכופרים. לצד שאלת הלגיטימציה של מגורי מוסלמים במדינות רוב לא־מוסלמיות – שאלה כללית ותאורטית בעיקרה – מתעוררות שאלות הלכתיות קונקרטיות, הנובעות מאתגרי היום־יום של בני מיעוטים מוסלמים. בעניין זה מציעה מציאות החיים בישראל קווי דמיון מעניינים למציאות החיים באירופה.

פוסקי הלכה מוסלמים מספקים שני סוגים של פתרונות לאתגרים הלכתיים שעמם מתמודדים מיעוטים מוסלמיים בחברות מערביות. האחד, הנוקשה, שולל בעיקרו התאמות למוסלמים החיים בחברות רוב לא־מוסלמיות, והאחר, המקל, מציע התאמות כאלה. לדוגמה, בעוד חסידי האסכולה הנוקשה אינם מתירים למוסלמים לברך לא־מוסלמי בחגו הדתי משום שמתוך הברכה משתמעת הכרה באמיתותו של החג, חסידי האסכולה המקלה דורשים ממנו להקפיד ולברך, לבל ייווצר הרושם שמוסלמים אינם מסבירי פנים לשכניהם. ובעוד חסידי האסכולה הנוקשה אינם מתירים כל פשרה באיסור המוטל באסלאם על הלוואות בריבית, חסידי האסכולה המקלה סבורים שיש לאפשר למוסלמים החיים במדינות לא־מוסלמיות ליטול משכנתאות משום שהלוואות כאלו הן בגדר כורח המתיר איסור.

פתרונות הלכתיים נוקשים מעודדים הסתגרות של בני המיעוט המוסלמי במסגרות בלעדיות, למעשה מובלעות, ולעומתם פתרונות הלכתיים מקלים מאפשרים מידה של אינטגרציה בחברות הרוב הלא־מוסלמיות, אמנם כזו השלובה בסייגים אסלאמיים. הן בחיי המיעוט המוסלמי בישראל והן בחיי המיעוט המוסלמי באירופה ניתן לראות דוגמאות למכביר לאינטגרציה ולהתבדלות. לדוגמה, בעשורים האחרונים גדל בהתמדה מספרם של הערבים הישראלים – כולל כאלה שבחייהם נודעת חשיבות רבה לדת – המשחקים בליגת־העל בכדורגל. אולם בה בעת מפעילה התנועה האסלאמית מאז 1986 ליגת כדורגל חלופית, שבה מחויבים השחקנים ללבוש מכנסיים ארוכים, המשחק מתחיל ומסתיים בקריאה "אללה אכבר" והתנהגות לא־הוגנת מחייבת הפחתת נקודות בטבלה. מוסלמים באירופה מפעילים בשנים האחרונות מועדוני ספורט אסלאמיים, שנהוגה בהם הפרדה מוחלטת בין גברים לנשים לצד הקפדה על הוראות אחרות של ההלכה. אולם בו בזמן מוסלמים אירופים רבים, ובהם מוסלמים שלזהות הדתית מקום משמעותי בעולמם, משתלבים בפעילויות ספורט, חובבניות ומקצועניות, של חברות הרוב. מחקר משווה עשוי לתרום להבנת ההקשרים ההלכתיים והחברתיים שמקדמים דרכים של התבדלות או של אינטגרציה הן בישראל והן באירופה.

## השלכות אפשריות של הדיון

הנושא שלפנינו נוגע בשאלות שנפוצות אינה זקוקה לביאור. סבוכים בו אתגרים הקשורים לכמה מהסוגיות הרגישות ביותר בזמננו – זהותן של קבוצות מיעוט במדינות לאום; מקומה של הלכה דתית בדמוקרטיות ליברליות והמתח בין מושג האומה באסלאם למושג האומה במערב. האם ייתכנו לדיון השלכות פוליטיות או חברתיות?

אסכם בציון שתי השלכות אפשריות כאלה. מנקודת מבט אירופית, האנלוגיה לישראל עשויה ללמד כי מיעוט מוסלמי גדול יכול לקיים את תפיסותיו ההלכתיות בחברה שהיא דמוקרטית ובמובנים רבים גם ליברלית בלי לערער בהכרח את יסודותיה. ההבדלים בין מקומה של הדת במשטר הישראלי למקומה במרבית מדינות אירופה משמעותיים, וכך גם ההבדלים בין מקומו של המיעוט הערבי בחברה הישראלית למקומו בחברות אירופיות. ואולם גם כך, הניסיון בישראל עשוי לפייס את דעתם של אירופים הרואים בהקמה של מסגדים בארצותיהם או בהתפשרות כלשהי עם דרישות הלכתיות מוסלמיות איום על עצם זהותם.

מנקודת מבט ישראלית, תפיסתו של המיעוט המוסלמי בישראל כאחד משורה של מיעוטים מוסלמיים ברחבי העולם עשויה להניח מצע עשיר של מקורות השראה ליצירת זהות ערבית-ישראלית שלמה ומפויסת יותר. ייתכן שמקורות השראה כאלה ישתלבו, בוודאי רק בטווח הארוך, בהגדרות חדשות שיאגדו בין מרכיבי זהותם של הערבים בישראל – המרכיב האזרחי, המרכיב הלאומי והמרכיב הדתי.

## לקריאה נוספת:

- Sami A. Aldeeb Abu-Salieh, "The Islamic Conception of Migration", *International Migration Review*, 30 (1), March 1996, 37–57.
- José Brunner and Shai Lavi (eds.), *Juden und Muslime in Deutschland*, Göttingen, 2009.
- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, *Muslims in the European Union Discrimination and Islamophobia*, 2006.
- Iftikhar H. Malik, *Islam and Modernity: Muslims in Europe and the United States*, London, 2004.
- Amikam Nachmani, *Europe and its Muslim Minorities: Aspects of Conflict, Attempts at Accord*, Brighton and Portland, 2009.
- Uriya Shavit, *The New Imagined Community: Global Media and the Construction of National and Muslim Identities of Migrants*, Brighton and Portland, 2009.



שאותה הציג בחודש מרץ בפרלמנט הבריטי,<sup>6</sup> האיש שטען בפני חברי הפרלמנט הבריטי<sup>7</sup> שאין לו דבר נגד המוסלמים אלא נגד האסלאם עצמו, אותו הגדיר כאידאולוגיה פשיסטית,<sup>8</sup> כמו גם נגד הקוראן, אותו השווה למיין קאמפף,<sup>9</sup> האיש שקרא לסיום הרלטיביזם התרבותי,<sup>10</sup> להגנה על חופש הדיבור, להפסקת גלי ההגירה המסיביים של המוסלמים לאירופה – נבחר לפרלמנט ההולנדי בראשות 24 צירים.<sup>11</sup>

ווילדרס משמש דוגמה המעידה, כרבות אחרות, על השינויים החברתיים הפוקדים כיום את החברה המערבית בכלל ואת ארצות אירופה, שבהן מספר המיעוטים המוסלמיים הולך וגדל, בפרט. הדברים שלפנינו יעלו שאלות בדבר אופייה המשתנה של סובלנות המערב, בדבר המשך קיומו של עקרון הרב־תרבותיות והפלורליזם ובדבר המשך ההקפדה על התבטאויות ההולמות את "התקינות הפוליטית" (political correctness).

שינויים דמוגרפיים ניכרים באירופה זה שלושה עשורים,<sup>12</sup> אבל רק בעשור האחרון החלו שינויים אלה לתת את אותותיהם בכירור, ורק במחציתו השנייה של עשור זה החלה התופעה לתפוס מקום בכותרות. עיתוני אירופה, אתרי אינטרנט, והרבה מאוד בלוגים של אזרחים אירופאים מוסלמים ולא־מוסלמים עוסקים כיום בהיבטים שונים של "עתיד האסלאם באירופה", "חיים על פי האסלאם באירופה" או "שריעה במערב", ומעלים שאלות לגבי עמידותם של מושגים כמו "רב־תרבותיות" ו"רלטיביזם תרבותי", שנאת זרים בכלל ושנאת מוסלמים בפרט.<sup>13</sup> יש

6 <http://www.guardian.co.uk/world/2010/mar/05/geert-wilders-house-of-lords>

7 ראו הקלטה של דבריו ב- <http://tundratabloid.blogspot.com/2010/03/geert-wilders-in-london-uk-press.html>

8 <http://blog.vdare.com/archives/2010/03/07/geert-wilders-shows-fitna-to-the-house-of-lords/>

9 <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1559877/Ban-Koran-like-Mein-Kampf-says-Dutch-MP.html>

10 <http://static.rnw.nl/migratie/www.radionetherlands.nl/currentaffairs/ned070911mc-redirected>  
11 הפרלמנט ההולנדי מונה 150 חברים. בבחירות קודמות ב־2006, שנתיים אחרי היוסדה, זכתה המפלגה בתשעה מנדטים בלבד.

12 סקירה מקיפה לגבי גלי ההגירה המוסלמית לאירופה, סיבותיה והדינאמיקה שלה, ראו Esther Ben-David, "Europe's Shifting Immigration Dynamic", Middle East Quarterly, Spring 2009, 15-24 <http://www.meforum.org/2107/europe-shifting-immigration-dynamic>

13 אחד הבלוגים המשמשים חלון ראווה לחיי המוסלמים באירופה הוא <http://islamineurope.blogspot.com/>.

המעזים להציב שאלות קונקרטיות יותר, כגון "האם בפנינו גל אנטי-אסלאמי?"<sup>14</sup> ויש שאינם נרתעים מלהפיץ עצומה בין-לאומית הקוראת להחרמת האסלאם.<sup>15</sup>

אחד הנושאים המרכזיים החוזרים ועולים בכל דיון שיש לו נגיעה באסלאם ובמוסלמים הוא חופש הביטוי. הנושא עלה במלוא חריפותו עם פרסום הקריקטורות הדניות בספטמבר 2005: האם חופש הביטוי פירושו ניצול החופש לפגיעה באחר? תשובת הנוגעים בדבר במקרה הנדון שללה אפשרות שכזו מכל וכל – לא זו הייתה כוונת הקריקטוריסטים ולא לכך התכוון העיתון.<sup>16</sup> הכוונות הזדוניות שבהן הואשמו האחראים משוללות בסיס במציאות, ואין הן אלא תוצר של הפרשנים המוסלמים שאינם מורגלים בציניות האירופאית העושה שימוש חופשי בעיקרים קדושים של כל הדתות. למרות ההתנצלות וניסיונות ההבהרה, המשכה התקרית להתפתח ככדור שלג והפכה למאבק דתי-אסלאמי נגד העולם כולו.

לא הייתה זו התקרית היחידה שהעמידה את אירופה נבוכה לנוכח חוסר יכולתה לנקוט קו התואם את חופש הביטוי והיצירה: באותו הזמן, בספטמבר 2005, כמה חודשים לאחר הפיגוע בלונדון, החליטה גלריית טייט לא לכלול בתצוגה את היצירה "אלוהים הוא גדול", יצירה שבה מופיעים הקוראן, התנ"ך והתלמוד, בטענה שהנושא רגיש מבחינת המוסלמים. בעקבות החלטה חסרת תקדים זו, האשים האמן ג'ון לת'אם (John Latham) את הגלריה בפחדנות, וטען שמדיניות שכזו אינה משיגה דבר פרט לתמיכה בגורמים אסלאמיים קיצוניים. הנהלת הגלריה לא שינתה את דעתה.<sup>17</sup>

בספטמבר 2006 החליט בית האופרה בברלין להסיר מהפרטואר המתוכנן שלו את האופרה "אידומנאו" של מוצרט, שבה נראים ראשיהם הכרותים של מחמד, של ישו ושל בודהה, וזאת מתוך חשש מתגובת המוסלמים. גם כאן התגובות לא איחרו לבוא והחלטה זו הוגדרה כמכה לחופש הביטוי, כמעשה טיפשי ולא מוצדק, הנובע מתוך פחד והמשרת את הגורמים הקיצוניים. גם כאן ההחלטה נשארה על כנה.<sup>18</sup>

<http://www.fivethirtyeight.com/2010/04/is-anti-islam-wave-hitting-europe.html> 14

<http://www.petitiononline.com/MYSTIC/petition.html> (2008): 15

To: international citizens ban islam

To: the world court

In the interest of human values and universal love, we direct this petition to the world court for judgement.

We, the undersigned international petitioners, request a ban on the organization called islam. We request this ban due to the criminal acts of its founder, mohammed and the koran's doctrines which presently legitimizes the criminal acts of paedophilia, assassinations, the oppression of women by suppressing their human rights, the penalties of stoning and dismemberment, the utilization of terror as a weapon of intimidation and control.

<http://workablepeace.org/Caroon/why.pdf> 16

<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/sep/25/arts.religion> 17

<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article651080.ece> 18

באוקטובר 2008 בית ההוצאה Beaufort Books הוציא לאור את ספרה של שרי ג'ונס (Sherry Jones). הספר, הנושא את השם *The Jewel of Medina*,<sup>19</sup> עוסק בעאאשה, אשר נישאה לנביא מחמד בגיל 6. הספר אמור היה לצאת בכית ההוצאה הגדול והמוכר *The Random House Publishing Group*, אבל זה העדיף לא להוציא ספר שתוכנו עלול להתפרש כפגיעה באסלאם ובמוסלמים. ההנהלה הסבירה שלמרות העיקרון המקודש של חופש ההבעה העומד לנגד עיניה, במקרה זה אין היא מוכנה לשמש עילה למהומות; ביטחונם של הסופרת, של עובדי בית ההוצאה ושל מוכרי הספרים חשוב יותר.<sup>20</sup>

בהקשר זה ניתן להזכיר גם את התגובה החריפה שעוררה אפיזודה של הסדרה "סאות' פארק" (South Park), אשר בה הייתה אמורה להופיע דמותו של מחמד. האפיזודה הועלתה תוך קיטוע של התמונות, וזאת בשל אזהרות מצד גורמים מוסלמיים. על פי דיווח ב"ניו יורק טיימס" (אפריל 2010),<sup>21</sup> תנועה בשם *Revolution Muslim*<sup>22</sup> שבסיסה בניו יורק, הזהירה שגורלם של יוצרי הסדרה עלול להיות כגורלו של תיאו ואן גוך (Theo Van Gogh).<sup>23</sup> בריאיון עם יוצרי הסדרה<sup>24</sup> הסבירו השניים, שמתוך חשש להראות דמות אדם המסמל את דמותו של מחמד, החליטו להציגו בלבוש של דוב, אך גם הסוואה זו עוררה קולות רמים. באותו ריאיון הזכירו השניים שביולי 2001 הופיעה דמותו של מחמד בסדרה בפעם הראשונה. לטענתם, הופעה זו לא גררה תגובות מיוחדות, שכן הפרק הוקרן לפני תקרית הקריקטורות הדניות (2005). ההערה נכונה, אך יש להבינה בדרך אחרת: נקודת המפנה איננה הופעת הקריקטורות הדניות, אלא אירועי 11 בספטמבר הם שהביאו לשינוי בהתייחסות.<sup>25</sup>

ניתוח סוציולוגי של מהות ההגירה ושל הדינאמיקה המלווה אותה איננו מספיק כדי להסביר את אשר נראה בעינינו כהתבטלות בפני האסלאם מצד אחד וכתסמין של שנאת זרים מן הצד

19 <http://jewelofmedinabook.com/index.html>

20 <http://www.randomhouse.com/rhpg/medinaletter.html> . ראו קישור למקרה של סלמאן רושדי ותגובתו

<http://today.msnbc.msn.com/id/26961935>

21 <http://artsbeat.blogs.nytimes.com/2010/04/22/south-park-episode-is-altered-after-muslim-groups->

<http://www.youtube.com/watch?v=BVs73i0E> גם [www.youtube.com/watch?v=BVs73i0E&warning/?scp=2&sq=south%20park&st=cse1vw&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=BVs73i0E&warning/?scp=2&sq=south%20park&st=cse1vw&feature=related)

22 <http://www.revolutionmuslim.com>

23 תיאו ואן גוך נרצח ב־2004 באמסטרדם בעקבות סרטו הדין בהתעללות בנשים מוסלמיות בכמה חברות

אסלאמיות. [http://www.nytimes.com/2004/11/10/international/europe/10dutch.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2004/11/10/international/europe/10dutch.html?_r=1)

24 <http://www.youtube.com/watch?v=Ee6Hf3F3hfU&feature=related>

25 דוגמה למחקרים העוסקים בהשפעות אירועי 11 בספטמבר במישור החברתי ראו:

Ron Geaves, Theodore Gabriel, Yvonne Haddad, Jane Idleman Smith (Editors), *Islam and the West Post 9/11* (Ashgate, Aldershot: 2004); Paul Eden and Therese O'Donnel (Editors), *September 11, 2001: A Turning Point In International And Domestic Law ?* (Ardsey, New York: 2004); Dennis B. Fradin, *September 11, 2001 (Turning Points in U.S. History)* (Benchmark books, New York: 2009).



האחר. האם המערב חושש מן האסלאם? האם עליית הימין באירופה<sup>26</sup> יכולה לשמש עדות לתחילתו של מאבק נגד האסלאם? האם האסלאם מהווה איום וסכנה? ומי אחראי לכרזות מן הסוג המכריז על כיבוש אירופה בידי האסלאם? כדי להבין את מה שנראה כהתנגשות, יש לחזור אל המקורות האסלאמיים ולברוק מהו הרציונל העומד בבסיס ההגירה המוסלמית, ומדוע אין היא נתפסת כהגירה מארץ אחת לאחרת אלא כנטישה של ארץ מוסלמית למען ארץ לא-מוסלמית, נטישה החייבת להצדיק את עצמה.

## המסורת המוסלמית הקדומה ויחסה אל השוכנים בקרב בלתי-מוסלמים

לצד גילויי פתיחות והבנה כלפי המתגוררים מחוץ לארצות האסלאם, המשפטנים המוסלמיים לאורך כל הדורות<sup>27</sup> לא התעלמו מגישתו השלילית של החדית' כלפי התופעה ואף עשו בה שימוש. אחת ההתבטאויות הבלתי מתפשרות לגבי מגורים בקרב לא-מוסלמים מיוחסת לנביא ומנוסחת בזה הלשון: "אני נקי [אינני אחראי] מכל מוסלמי המתגורר בקרב הלא-מאמינים".<sup>28</sup> אמרה אחרת המיוחסת לנביא אוסרת קשרי גומלין עם הלא-מאמינים: "המתחבר אל הלא-מוסלמי וחי עמו, הופך להיות כמוהו",<sup>29</sup> וכן "אל תשתכנו לצד הלא מאמינים ואל תתחברו אליהם, שכן החי לצדם והמתחבר אליהם הופך לאחד מהם".<sup>30</sup> בהקשר זה יש להזכיר גם את הפסוק הקוראני האוסר על המאמינים לראות בכופרים בעלי ברית: "אל ייקחו המאמינים את הכופרים למגינים להם במקום המאמינים".<sup>31</sup>

פסקי הלכה בני זמננו, העוסקים בשאלת השהייה בארצות שאינן מוסלמיות, מרבים לצטט מסורות מן הסוג הזה ומבססים עליהן את הסתייגויותיהם מן ההגירה,<sup>32</sup> אך יחד עם זאת ניכרת אצלם התחשבות בנסיבות החיים. לימודים, פרנסה, טיפול רפואי ונישואין, כמו גם ביטחון

26 ראו תיאור מצב בשנת 2008 <http://www.meforum.org/1883/islam-and-the-evolution-of-europes-far-2008> ושנת 2010 <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,5455829,00.html>. בעניין זה מעניין להזכיר גם את העובדה שבבחירות שנערכו בשוודיה ב-19 בספטמבר 2010, מפלגת הימין הקיצוני, הקוראת לצמצום ההגירה ב-90%, זכתה ב-20 מושבים בפרלמנט, ששיעורם 6% מכלל 349 המושבים. ניתוח משמעות התוצאות ראו <http://taipeitimes.com/News/editorials/archives/2010/09/23/2003483514>

27 סקירה מקיפה של העמדה כלפי מגורי מוסלמים בקרב לא-מוסלמים בספרות המשפט בין המאה השמינית למאה השבע-עשרה ראו Khaled Abu El Fadl, "Islamic law and Muslim minorities: the juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeen centuries", *Islamic Law and Society* 1,2 (1994) pp. 142-187

28 מסורת שכחה, המצוטטת רבות בכתבים הקלאסיים ומופיעה בנוסחים שונים. ראו קונקורדנציה לחדית' ערך ב-רא. 1/164; מוסועת אטראף אל-חדית', 2/505.

29 קונקורדנציה לחדית', ערך ג'-מ'ע, 1/365; מוסועת אטראף אל-חדית', 8/218.

30 קונקורדנציה לחדית', ערך ג'-מ'ע, 1/366; מוסועת אטראף אל-חדית', 7/122.

31 סורה 3 פסוק 28 בתרגומו של אורי רובין, הקוראן, 46.

32 כדוגמה ראו [http://www.islamlight.net/index.php?option=com\\_ftawa&task=view&Itemid=0&catid=0&id=21050](http://www.islamlight.net/index.php?option=com_ftawa&task=view&Itemid=0&catid=0&id=21050) <http://www.islamweb.net/ver2/fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Option=Fatwald&Id=8614> <http://www.islamqa.com/ar/ref/111564>

אישי, מוגדרים כיום כסיבות המאפשרות הגירה, בתנאי שחזוק אמנותו של האדם מאפשר זאת. התנאי האחרון, המנוסח פעמים רבות כאזהרה מוסרית־דתית, הפך לסימן ההיכר של כל דיון בהגירה. את המסר העומד בבסיסו ניתן לסכם באופן הבא: יהגר אך ורק אדם בעל אמונה איתנה שתגן עליו מפני פיתויים, ויישאר בנכר רק אדם שיש באפשרותו לקיים את עקרונות הדת ומצוותיה תוך התנהלות ברוח השריעה.<sup>33</sup> המשתמע מכאן משקף את הרציונאל העומד בבסיס ההגירה: על המהגרים מוטלת המצווה לפעול כנציגים של הדת, לשמש דוגמה לחיקוי ולטעת בלב המארחים את הרצון להתאסלם. כך הופכת התופעה החברתית של ההגירה לאמצעי של הטפה ושל עשיית נפשות לאסלאם, דעוה. הדעוה מוצגת כחובה המוטלת על כל המתגורר בארץ שאיננה מוסלמית ותכליתה ליכוד השורות של המיעוט המוסלמי, עזרה הדדית והטפה לדרך התנהגות שיש בה כדי לשמש דוגמה ומודל לחיקוי לבלתי מוסלמים, כדברי הקוראן: "הזהר את האנשים מפני היום אשר בו יבואם העונש. אז יגידו בני העוולה, ריבוננו, דחה את דיננו לזמן מה, למען נספיק להיענות לקריאתך (דעוה) וללכת בעקבות השליחים..."<sup>34</sup>

ברוח זו יש להבין גם את המסורות הקדומות, המיוחסות לנביא, בדבר הג'רה שאיננה מסיימת: \* ההג'רה לא תיפסק כל עוד תתקיים החזרה בתשובה, והחזרה בתשובה לא תיעלם כל עוד השמש לא תזרח במערב;<sup>35</sup>

\* ההג'רה לא תיפסק כל עוד נמשך המאבק בכופרים;<sup>36</sup>

\* ההג'רה לא תיפסק כל עוד מתקיים הג'האד.<sup>37</sup>

אמרות אלה מצוטטות בשכיחות מרובה במקורות הקלאסיים כמו גם ברטוריקה המוסלמית המודרנית העוסקת במהות ההגירה לארצות שאינן מוסלמיות. האמרות נוחות לשימוש בשל הנימה הפסקנית שבהן: כשם שהג'האד ילווה את האסלאם כל עוד יהיה בו צורך, כלומר כל עוד יהיו בעולם חלקים שאינם מוסלמיים, כך גם ההג'רה תמשיך להתקיים, ובהתאם גם הדעוה המצדיקה את ההג'רה לא תיפסק. טענה זו מקנה לדעוה ממדים שאינם תלויים בזמן ובמקום. כל זמן שמתקיים העולם, המאמין המוסלמי מצווה לחיות על פי חוקי דתו, להפיץ את דתו, לחזקה ולהרחיבה, ולקיים על ידי כך את הפן החשוב ביותר של הג'האד.<sup>38</sup>

33 אזהרות מן הסוג הזה מופיעות כמעט בכל פסק הלכה העוסק בתנאים המאפשרים שהייה בארץ לא־מוסלמית. כדוגמה ראו את הסברו המפורט של השיח' הסעודי מחמד בן צאלח אלעת'ימין (1929–2001). <http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=11357> ואת פסק ההלכה של אבן באז (1910–1999). <http://www.sfhak.com/vb/showthread.php?t=20754&p=116901&viewfull=1>

34 סורה 14 פסוק 44 בתרגומו של אורי רובין, הקוראן, 209.

35 מוסעות אטראף אל־חדיית', 228–227/7.

36 שם, 2/227.

37 שם, 2/228.

38 השיח' עת'ימין, למשל, מגדיר את הדעוה כסוג של ג'האד. <http://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=11357>

לצד חובה זו וכחלק אינטגרלי ממנה יש להזכיר את העיקרון של "לצוות על הטוב ולאסור את הרע".<sup>39</sup> המצווה נזכרת בקוראן פעמים אחדות<sup>40</sup> ויש הרואים בה מצוות-יסוד שישית,<sup>41</sup> מאחר שהיא נזכרת בקוראן יחד עם מצוות התפילה ומתן הצדקה, שתיים מתוך חמש מצוות היסוד באסלאם.<sup>42</sup> במקום אחר בקוראן מקושרת המצווה לעליונותה של האומה המוסלמית: "אתם הטובה שבאומות שניתנה לאנשים מעולם: אתם מצווים לנהוג בדרך ארץ ואוסרים את המגונה ומאמינים באלוהים".<sup>43</sup> הפרשנות לפסוק זה מסבירה כיצד זכתה אומת המאמינים להיות הטובה שבאומות, ומזכירה בין היתר את העובדה שזוהי האומה היחידה שזכתה לקבל שריעה שלמה, מושלמת: "אומה זו", מסביר הפרשן, "זכתה בכל הטוב הודות לנביאה מחמד, הנכבד שבבריות, הנעלה שבשליחים. אלוהים שלח בידו חוק שלם, עצום, שאיש מבין הנביאים והשליחים שקדמו לו לא קיבל".<sup>44</sup>

על פי פסוקי הקוראן והפרשנות המלווה אותם, נראה כי המצווה "לצוות על הטוב ולאסור את הרע" איננה נשארת בגבולות הקהילה המוסלמית. בשל ייחודה של ההדרכה שקיבלה האומה המוסלמית, מחובתו של המוסלמי להסב את תשומת לבם של הלא-מוסלמים למקרים של סטייה מדרך הישר, ולשמש דוגמה בכל הנוגע לזיהוי הטוב ולשמירה עליו. המסורת מספקת הנחיות כיצד להעביר את המסר ("לצוות על הטוב") וכיצד לתקן את הרוע ("לאסור את הרע"): "הרואה דבר מגונה, ישנה אותו בעזרת ידו, ואם לא יצליח, בעזרת לשונו, ואם לא יצליח, ינצור את הדבר בלבו".<sup>45</sup>

החובה "לאסור את הרע" מקבלת משמעות מיוחדת בימינו אלה, שעה שמוסלמים כה רבים מתגוררים בין לא-מוסלמים, והעיקרון של ציווי על הטוב ואיסור הרע הופך להיות חלק מן הדעוה. ניתן לסכם את יישומו של העקרון באופן הבא: כאשר אתה מגיע לארץ נוכרייה, שמור על זהותך המוסלמית, אל תנסה להידמות לאנשים הסובבים אותך; תחת זאת שמש להם

39 ראו עבודתו המונומנטאלית של מיכאל קוק בנושא: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge University Press: 2000).

40 סורה 3, פסוקים 104, 110, 114; סורה 7, פסוק 157; סורה 9, פסוקים 71, 112; סורה 22, פסוק 41; סורה 31, פסוק 17. מן הראוי לציין שפסוק 104 בסורה 3 מהווה פתיח באתר הרשמי של חזב א-תחריר (מפלגת השחרור האסלאמית) יחד עם הסמליל (לוגו), שבו דגל האסלאם מסוכך על כדור הארץ - <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>

41 ראו [http://www.islamway.com/?iw\\_s=Article&iw\\_a=view&article\\_id=637](http://www.islamway.com/?iw_s=Article&iw_a=view&article_id=637)  
 וכן [http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&cid=1239888141516&pagenam e=Zone-Arabic-MDarik%2FMDALayout](http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1239888141516&pagenam e=Zone-Arabic-MDarik%2FMDALayout)  
[http://www.muslimwomenstudies.com/women%20&%20politics%20of%20participation\\_.htm#\\_ftnref54](http://www.muslimwomenstudies.com/women%20&%20politics%20of%20participation_.htm#_ftnref54)

42 סורה 9 פסוק 71.

43 סורה 3 פסוק 110 בתרגום אורי רובין, הקוראן, 55.

44 אבן כת"ר בפירושו לסורה 3 פסוק 110.

45 ראו אוסף של גרסאות: מוסעות אטראף אל-חדית', 274-273/8.

דוגמה. אפשר שמידותיך הנעלות יעוררו בהם עניין, יקרבו אותם אל האסלאם וייתכן אף יביאו להתאסלמותם. עקרונות אלה מנוסחים באופן בהיר וחד־משמעי בפסקי הלכה ובדרשות רבות.<sup>46</sup> בהקשר זה מעניין לראות את דבריו של השיח' מחמד טאהר בפקיסטן (2004):<sup>47</sup>

כיום מונים המוסלמים החיים באירופה כ־15 מליון איש, רבים מהם נולדו והתחנכו באירופה ... כל אלה חייבים לייצג את הדת – הרופא המוסלמי בבית החולים איננו אלא נציג של האסלאם, כך גם המהנדס, הסוחר, הפועל, הסטודנט, כל אלה הם נציגי האסלאם.

וגם אם מדובר באנשים שלא יקבלו את האסלאם, לפחות יכבדו אותו. עלינו להראות לעולם את גדולתו של האסלאם המכבד חיי אדם. דת האסלאם היא דת הצדק, השלום, האחווה והאהבה עבור כל אלה המטפחים אותה.

במישור הציבורי מקושרת המצווה "לצוות על הטוב ולאסור את הרע" אל השאלה בדבר השתלבותם של מוסלמי המערב במערכות הפוליטיות של המדינות שבהן הם מתגוררים. מאמרים, פסקי הלכה, נאומים, שיחות – בכל אלה, בניסוחים כאלה ואחרים, עולה הרעיון שדרכו של האסלאם להשפיע היא באמצעות השלטת השריעה או באמצעות כניסה לפוליטיקה (השתתפות בבחירות), ולמעשה במקרים רבים שתי האפשרויות הולכות יד ביד. בעניין זה אומר השיח' פיצל מולוי, סגן ראש המועצה האירופאית לפסיקת הלכות ולמחקר (ECFR):<sup>48</sup>

כולנו יודעים שהמערכות באירופה הן חילוניות. כך, אם מוסלמי הופך לחבר פרלמנט במהלך השתלבותו במערכת הפוליטית, והפרלמנט פוסק בדרך המוגדת לחוק האסלאמי, יש באפשרותו של אותו חבר פרלמנט מוסלמי להתנגד ולשכנע חברי פרלמנט אחרים להצביע נגד הפסיקה. אבל אם נכשל, אין להאשימו, שכן הוא ניסה ככל יכולתו להסיר את הרוע.<sup>49</sup>

## נתונים דמוגרפיים והשלכותיהם

בעשרים השנים האחרונות נוספו באירופה 26 מיליון מהגרים מוסלמים. כיום עומד שיעור הגידול השנתי של המוסלמים באירופה על 8% (בשל הריבוי הטבעי וההגירה), וזאת לעומת

46 ראו הערה 33 לעיל.

47 <http://aa.trinimuslms.com/showthread.php?t=3001>

48 המועצה הוקמה בלונדון בשנת 1997 ומקום מושבה דבלין. הגוף מנוהל על־ידי השיח' יוסף אל־קרצ'אוי, ומטרתו המוצהרת היא הדרכת המוסלמים היושבים במערב בחיי היום־יום שלהם, על־ידי מתן פסקי הלכה ופרסום מחקרים בשאלות העומדות על הפרק, תוך מציאת תיאום בין חכמי ההלכה המוסלמים האירופאים ובין חכמי ההלכה היושבים בארצות מוסלמיות. העיקרון המנחה של המועצה הוא מקומה של השריעה מעל החוק כצו אלוהי אבסולוטי שאינו ניתן לשינוי. ראו [http://www.e-cfr.org/ar/index.php?cat\\_id=005](http://www.e-cfr.org/ar/index.php?cat_id=005)

49 [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article\\_C&pagename=Zone-English-Living\\_Sh](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&pagename=Zone-English-Living_Sh) <http://www.maghrss.com/> גם (ערבית) [ariah%2FLSELayout&cid=1248188089986#2attajdid/13062](http://www.maghrss.com/ariah%2FLSELayout&cid=1248188089986#2attajdid/13062)

ריבוי טבעי שלילי בקרב רבות מארצות אירופה. רבעים שלמים בפרזי הם מוסלמיים, מרסי רובה ככולה מוסלמית, ברמינגהם באנגליה השתנתה לבלי הכר, ושיעור המוסלמים בערים כמו פריז, לונדון, וינה, ברלין, אוסלו וקופנהגן מתקרב ל-10%; בכריסל ובאמסטרדם עומד שיעורם על 25.5%<sup>50</sup>

מציאות של מספרים הולכים וגדלים של מוסלמים מהגרים מחד גיסא, ומשנה סדורה לגבי ייעודם של המהגרים היושבים בארצות לא-מוסלמיות מאידך גיסא, יצרו אצל המארחים חששות שמא סופו של האסלאם לכבוש את העולם,<sup>51</sup> כיבוש המוגדר לא אחת בפי הפובליציסטיקה המערבית כ"ג'האד הגדול",<sup>52</sup> כ"ג'האד שלישי"<sup>53</sup> או כ"ג'האד רך".<sup>54</sup> האחרון נקרא לא אחת "ג'האד שקט", ומתאר חלחול אטי של האסלאם לתוך החברה המערבית באמצעות החדרת השריעה, שטיפת מוח ואחיזת עיניים, וזאת בתהליך של גידול דמוגרפי מתמיד – עד ההשתלטות המוחלטת.<sup>55</sup>

חששות אלה אינם נחלת הכלל. אמנם רבות הן ההתבטאויות לגבי הסכנה האורבת לאירופה מצד האסלאם והקריאות להתעורר לפעולה נגד ההגירה המסיבית, אך באותה מידה נשמעות קריאות להקפיד על עקרונות הליברליזם, הפלורליזם והרלטיביזם התרבותי ולהימנע מקיפוח

50 ראו עמודים 30-37 בדר"ח של מכון PEW משנת 2009: <http://pewforum.org/newassets/images/reports/Muslimpopulation/Muslimpopulation.pdf>

51 ראו לדוגמה "Will Islam conquer Europe?" באתר המעמיד את הנצרות מול האסלאם: [http://www.albatrus.org/english/living/ourtimes/islam\\_conquer\\_europe.htm](http://www.albatrus.org/english/living/ourtimes/islam_conquer_europe.htm). השווה את דבריה של ראש ממשלת גרמניה, אנגלה מרקל, מיום 21 בספטמבר 2010 בדבר העובדה שגרמניה הופכת להיות מדינה מוסלמית: <http://canadafreepress.com/index.php/article/27935>, ונאומה מיום 16 באוקטובר, שבו הדגישה שהניסיונות לבנות חברה רב-תרבותית בגרמניה נכשלו <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,6118859,00.html>

52 Andrew C. McCarthy, *The Grand Jihad: How Islam and the Left Sabotage America* (2010).

53 במסורת האסלאמית משמש המושג "ג'האד גדול" בניגוד ל"ג'האד קטן". האחרון הוא מלחמת קודש ואילו הראשון הוא מלחמה בנפש, מאמץ להשכחת הרמה המוסרית והדתית של המאמין.

המונח מתייחס לסרט אמריקאי בן 70 דקות, הרואה באסלאם הרדיקאלי איום על הציוויליזציה המערבית. הסרט נעשה בשנת 2008 בידי רופא מוסלמי אמריקאי בשם זוהדי ג'אסר, אינטלקטואל המבקש להוקיע את הגורמים הרדיקליים באסלאם. לדבריו, הג'האד הראשון התקיים עם הכיבושים הראשונים של האסלאם, הג'האד השני התקיים עם כיבושיה של האימפריה העות'מאנית, ואילו הג'האד השלישי מתקיים כיום עם כיבוש המערב. פרטים וחלקים מן הסרט ראו <http://www.digitaljournal.com/article/289593>

<http://video.google.com/videoplay?docid=-864522917532871834#>

54 המונח משמש בפי המבקרים כדי להביע את כניעתו וחולשתו של הליברליזם המערבי, הנכנע לדרישות המוסלמים, ומוגדר כשיטה אסלאמית הפורטת על נימי רגשות האשמה הקשורים באסלאמופוביה. בהקשר זה ראו

<http://www.jihadwatch.org/2008/02/roger-kimball-quiet-crusading-vs-soft-jihad.html>; <http://network.nationalpost.com/np/blogs/fullcomment/archive/2008/07/22/barbara-kay-paving-the-way-for-soft-jihad.aspx>; <http://www.washingtontimes.com/news/2008/aug/26/democrats-soft-jihadist>

55 ראו <http://www.bloggernews.net/15130>, וההפניות המופיעות באתר.

ומאפליה. אלה ואלה, כל צד מתוך גישתו שלו, רואים בשריעה ובדרכי החלתה סוגיה שיש להגיע לפתרונה.

יישום השריעה בחיי היום-יום בארצות שאינן מוסלמיות עומד בכסיס רבים מן החיכוכים בין המוסלמים ומארחיהם האירופאים. מצד אחד קיומה של השריעה מהווה תנאי הכרחי לעצם קיומה של קהילה מוסלמית מחוץ לגבולות הארצות המוסלמיות, אך מנגד ההיתר הרשמי לקיים את השריעה בטריטוריה לא-מוסלמית מחייב ויתורים מרחיקי לכת מצד הלא-מוסלמים ויוצר לא פעם מצבים שבהם מועדפת השריעה על חוק המדינה. כדוגמה אצטט שני פסקי דין שהתקבלו בגרמניה:

בפברואר 2009, השופט הנס דיטר בכמן (Hans-Dieter Bachmann) פסק שאין להעניש אב על כך שהכה את בתו בת ה-15 כיון שסירבה ללבוש כיסוי ראש, וזאת משום שבעשותו כן קיים האב את האמור בקוראן ("הגברים המופקדים על הנשים בתוקף כל אשר רומם בו אלוהים את אלה על אלה, ובתוקף הממון שיוציאו. הטובות הן האדוקות השומרות על הנסתר כדרך שישמור אלוהים. אשר לנשים אשר תחששו פן תמרודנה, הטיפו להן מוסר ופרשו מהן במשכב, והכו אותן. ואם תישמענה לכם, אל תבקשו דרך לצאת כנגדן, ואלוהים עליון וכביר"<sup>56</sup>). לא הייתה זו הפסיקה הראשונה מסוגה בגרמניה. בשנת 2007, השופטת כריסטה דץ-וינטר (Christa Datz-Winter) לא אישרה בקשת גירושין של אישה מבעלה המכה בטענה ששני בני הזוג הם מוסלמים ועל פי דת האסלאם לבעל יש זכות להכות את אשתו.<sup>57</sup>

במקרה אחר אישה גרמנייה הנשואה למוסלמי מצרי פנתה למשטרה וביקשה הגנה לה ולבתה בת ה-17 מפני בעלה המאיים להרוג את הבת, אחרי שזו נאנסה. האישה פנתה גם לבית המשפט וביקשה גירושין, ועוד דרשה לגרש את האב מהמדינה. טענתו של האב הייתה שהבת ביצעה מעשה של ניאוף, זינא, ולכן דינה מוות. בפסק דינו (ינואר 2009) השופט מתיאס ראו (Matthias Rau) דרש שהאישה תחכה שנה עד מתן הגט וסירב לאשר את גירושו של הבעל בטענה שיש לחנכו מחדש ולקוות שיזנח את הדרך שבה הוא מבין את המושג זינא. להצדקת דבריו, הסביר השופט שמוסלמים מבינים את המושג "זנות" באופן שונה מהאירופאים.<sup>58</sup> פסקי דין אלה מצביעים על קיומו של שיפוט שונה הננקט כלפי המיעוט המוסלמי בגרמניה ומתן עדיפות ברורה לשריעה על פני חוק המדינה.

בצרפת המצב שונה: המדינה החליטה לפעול בנחרצות נגד תופעת כיסוי הראש שחוזרת ועולה החל משנת 1989, עת גורשו שלוש ילדות עטויות כיסוי ראש מבית ספרן,<sup>59</sup> וליישם מדיניות

56 סורה 4 פסוק 34 בתרגום אורי רובין, הקוראן, 71-72.

57 <http://www.resistnet.com/group/michiganpatriotresistance/forum/topics/sharia-above-the-law-muslims>

58 <http://www.hetvrijevolks.com/index.php?pagina=8409>

59 <http://gas.sagepub.com/cgi/content/abstract/17/4/567>. וראו לוי רן, "צרפת לצרפתים" בראי הרעלה: זהות הלאומית והבניית האינר' האחר' הצרפתי", רוח מזרחית 11, אפריל 2010, 3-8.

של קנסות ושליטת אזרחות. באפריל 2010 אישה נקנסה על כך שנהגה במכונית בשעה שרק עיניה היו גלויות. טענת המשטרה הייתה ששדה הראייה של הנהגת היה מוגבל ולכן נהיגתה היוותה סכנה.<sup>60</sup> כמה חודשים קודם לכן, בינואר 2010, נקבע כי יוטל קנס של כ-700 אירו על אישה שתופיע בציבור בלבוש אסלאמי המכסה את כל פניה, וקנס כפול על גבר שיחייב אישה להופיע בלבוש זה.<sup>61</sup> במקרה אחר הממשלה הצרפתית סירבה להעניק אזרחות למוסלמי זר אשר חייב את אשתו הצרפתייה לעטות כיסוי מלא, כטיעון שמעשו עומדים בניגוד לעיקרון של החילוניות וחופש המינים השורר בצרפת.<sup>62</sup>

באותו הזמן, בפברואר 2010, הציעה ועדה פרלמנטרית לאסור לבוש מסורתי והוסיפה שאנשים החשודים באימוץ מנהגים דתיים קיצוניים לא יקבלו אזרחות צרפתית ואף לא היתר שהייה.<sup>63</sup> ב-13 ביולי 2010, חברי הבית התחתון הצרפתי הצביעו ברוב של 335:1 בעד חוק האוסר חבישת בורקע או נקאב (כיסוי מלא של הפנים).<sup>64</sup>

ואם בנושא הבורקע הממשלה הצרפתית לא מוכנה להתפשר, הרי שבנושא המסגדים אין היא נוקטת עמדה דומה, וכמו ארצות אירופה האחרות, למרות ההפגנות והמחאות הבלתי פוסקות מצד אזרחיה הלא מוסלמים, היא מאשרת בקשות לבניית מסגדים, גדולים ככל שיהיו.<sup>65</sup> בנושא זה, נראה ששווייץ עומדת בודדה במערכה במאבקה חסר הפשרות נגד הקמת צריחים.<sup>66</sup> עיריית ניו יורק, לעומתה, אישרה (במאי 2010) בניית מסגד בן 13 קומות באזור הסמוך למקום שבו עמדו המגדלים התאומים לפני 11 בספטמבר 2001. במקרה זה הוועדה המאשרת,

60 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8641070.stm>

61 <http://www.dailymail.co.uk/news/worldnews/article-1241293/Women-wear-burkhas-street-France-face-fines-700.html>

62 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8494860.stm>

63 שם.

64 [http://www.bbc.co.uk/blogs/thereporters/gavinnewitt/2010/07/criminalising\\_women\\_behind\\_the.html](http://www.bbc.co.uk/blogs/thereporters/gavinnewitt/2010/07/criminalising_women_behind_the.html)

מנ הראוי לציין שחברי הפרלמנט הבלגי היו הראשונים באירופה שהצביעו נגד הבורקע (29 באפריל 2010):

<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/belgium/7653814/Belgian-MPs-vote-to-ban-the-burqa.html>

<http://sify.com/news/> the-burqa.html

65 (66 אחוזים) <http://two-thirds-of-britons-support-islamic-burka-ban-news-international-khrn4cfhbfa.html>, אך יחד עם

זאת הצהיר שר ההגנה הבריטי, דמיאן גרין, שבריטניה לא תחוקק חוק נגד הבורקע, כיוון שהרבר נוגד את

אופייה הסובלני של החברה הבריטית. ראו <http://www.bbc.co.uk/news/uk-10674973>.

66 במאי 2010 החלה הקמת המסגד הגדול במרסיי, האמור להכיל 700 איש [http://www.somaliaonline.com/cgi-bin/ubb/ultimatebb.cgi?ubb=get\\_topic;f=6;t=014594;p=0](http://www.somaliaonline.com/cgi-bin/ubb/ultimatebb.cgi?ubb=get_topic;f=6;t=014594;p=0).

לונדון היא העיר היחידה שבה לא ניתן היתר לבניית מסגד גדול, שאמור היה להכיל 12,000 איש <http://www.alarabiya.net/articles/2010/01/18/97716.html>

66 בנובמבר 2009 אושרה הקריאה נגד הקמת צריחים ברוב של 57.5% [http://www.swissinfo.ch/eng/Specials/Islam\\_and\\_Switzerland/Minaret\\_vote/Minaret\\_result\\_seen\\_as\\_turning\\_point.html?cid=7793740](http://www.swissinfo.ch/eng/Specials/Islam_and_Switzerland/Minaret_vote/Minaret_result_seen_as_turning_point.html?cid=7793740)

ראו סיכום של תגובות מהעולם האסלאמי ומאמצות אירופה. <http://www.memri.org/il/cgi-webaxy/sal/sal.pl>

66 <http://www.memri.org/il/cgi-webaxy/sal/sal.pl>





ביטוי מוחשי לדמותו של נביא האסלאם – כל אלה אינם מאפיינים של קבוצה אחת או אחרת אלא מהווים סימני היכר משותפים למרבית חברי הקהילה המוסלמית באשר הם. המקרים שסקרתי לעיל הצביעו על דרכי תגובה שונות בחברה המערבית, על שונות בין ארצות ושונות בין קבוצות בתוך אותה ארץ. מידת הפתיחות לדרישותיו של המיעוט המוסלמי נקבעת במרבית המקרים על פי ההשתייכות הפוליטית. יש הגורסים שהמוסר המערבי על המשתמע ממנו חייב להתכוונן על פי הרלטיביזם התרבותי ולגלות פתיחות וסובלנות כלפי דרישות של מיעוטים בכלל ושל המיעוט המוסלמי בפרט. בקריאתם להיענות לדרישותיהם של המוסלמים, יש המתייחסים אל האסלאם כאל מקשה אחת, ויש המוציאים מן הכלל את הקבוצות המיליטנטיות. מנגד עומדים אלה הרואים באסלאם גורם העומד לכלות את המערב. גם אלה נחלקים בדעותיהם: יש המגדירים את האסלאם כגוף מונוליטי ויש הרואים בו אוסף של קבוצות בלתי אחידות בגודלן ובנטיותיהן. הגדרתה של הקבוצה או הקבוצות החריגות משתנה בהתאם לעמדתו של המגדיר: הקיצוניים יעדיפו את המונח ”אסלאם טרוריסטי” או ”אסלאם ג’האדיסטי”, אחרים ישתמשו במונח ”אסלאם קיצוני”; יש שיכנו את הקבוצה הנדונה בשם ”אסלאם שרעי” (של השריעה), ויש אשר מתוך שמירה קפדנית על תקינות פוליטית יבחרו במונח ”אסלאם פוליטי”.

נשאלת השאלה: לנוכח הטפות הקוראן והמסורת מן הסוג שראינו לעיל, ולנוכח השימוש הנרחב הנעשה בהן, האם חשובה הקביעה באיזה אסלאם עסקינן? שריעה הוא מושג המשותף לכל ענפי האסלאם: פעולה בשם הנביא והקוראן מקובלת על כל ענפי האסלאם, מוטיב העליונות האסלאמית מושרש בכל ענפי הדת. יתרה מזאת – כל המונחים והמושגים שבהם משתמשת התעמולה האסלאמית כולם בערבית, שפה שזוה לא כבר משמשת כשפתם של פחות מרבע ממוסלמי העולם. עם זאת זוהי השפה אשר חוזרת אל המחוזות הקדומים של האסלאם המהווים גורם מלכד ומכנה משותף לכל הזרמים.

כל עוד תגובות המוסלמים על תקריות גדולות כקטנות תהיינה אלימות ותצאנה מכלל שליטה, אין ספק שקהל שאין זה מעניינו לתהות על זהותם המדויקת של המפגינים, ינקוט דרך של הכללה טבעית ויאשים את כל המוסלמים באלימות. מכאן ועד ביסוס האסלאמופוביה – ייחוס מאפיינים של אלימות וטרור לאסלאם כולו והיסחפות לתוך סיוטי כיבוש אסלאמי – המרחק איננו גדול.

כך נראה שפתרון לא יוכל להגיע מן המארחים הלא-מוסלמים, גם לא מצד לוחמי הזכויות. תחילת פתרון, או לפחות התרת הסבך, יכולה להגיע רק מתוך האסלאם עצמו.

ב־2 בדצמבר 2009 כתב מנכ”ל ערוץ אל-ערביה, עבד א־רחמן א־ראשד, בעיתון א־שרק אל־אוסט מאמר בשם ”מבחן הצריחים השוויצריים”, ובו הוא משבח את דרך התנהגותם המתונה של המוסלמים לנוכח החלטתה של שווייץ שלא להתיר בניית צריחים. בנסותו לתרץ מדוע התגובות לא היו אלימות, הוא מונה כמה סיבות, כל אחת, לדבריו, נכונה כשלעצמה, אך את

דעתו הוא מביע במשפט המסיים את המאמר: "החשוב, לדעתי, הוא, שבקרב ההנהגה האסלאמית מתפתחת ההכרה שאלימות ברחובות רק מזיקה ומבאישה את שמם של המוסלמים".<sup>70</sup>

עבד א־רחמן א־ראשד, ח'צ'יר טאהר וזוהדי ג'אסר שהוזכרו לעיל, הם שלוש דוגמאות לאינטלקטואלים מוסלמים המוקיעים את אשר נראה בעיניהם כניוון ועיוורון שבהם לקו בני דתם והקוראים לרפורמה ולשינוי. ברשימה זו יש להזכיר עוד רבים אחרים, נושא הגולש מעבר לענייניו של המאמר. ככל זאת אזכיר כמה מן הבולטים שבהם: צחייב בן־שיח', האמאם של מרסיי, יוצא נגד הנקאב ומציע – בין השאר – הפרדה של הדת מהמדינה; שאכר א־נאבולסי, סופר ואינטלקטואל ירדני המתגורר בארה"ב, עוסק רבות בדמותה של הדמוקרטיה וחסרונה באסלאם, ונהנה באופן מיוחד לתקוף את השיח' יוסף אל־קראוי;<sup>71</sup> מקתדר ח'אן, פרופסור למדע המדינה בדלוור (Delaware), ארה"ב, רואה באג'ת־האד אמצעי גישור בין האסלאם והמערב;<sup>72</sup> עבד אל־ח'אלק חוסיין, אינטלקטואל עיראקי היושב בכריטניה טוען כי אנשי האסלאם הפוליטי "המציאו" את המונח אסלאמופוביה כדי להצית מאבק דתי נגד המערב;<sup>73</sup> תופיק חמיד, אינטלקטואל ורפורמיסט מצרי, המתגורר בארה"ב יוצא בחירוף נפש נגד האסלאם הרדיקלי, שאליו השתייך בעבר;<sup>74</sup> ארשאד מנג'י, קנדי, הקוראת למחשבה ביקורתית ורפורמה של האסלאם;<sup>75</sup> ופאא סלטאן, אשר התפרסמה בדבריה על התנגשות בין תרבותית ועל ברבריות אסלאמית בשנת 2006,<sup>76</sup> ובאותה שנה הופיעה בכתב־העת TIME<sup>77</sup> ברשימת מאה האנשים שהשפיעו על העולם כלוחמת למען האישה המוסלמית, ועוד לוחמות ולוחמים רבים.

פרט לארשאד מנג'י, החוזרת ומדגישה את דבר היותה מוסלמית מאמינה, את יתר לוחמי החופש ניתן להגדיר כמוסלמים חילוניים, הנלחמים על עקרונות החופש והשוויון האוניברסאליים. אין הם יוצאים נגד האסלאם אלא נגד עמידתו במקום אחד. לטעמם, אסלאם השוקד על הליכה על פי המקורות הקלאסיים איננו יכול להתמודד עם החברה המערבית החילונית ואיננו יכול להתערות בה. עבודתם האינטלקטואלית מתבטאת בפירוש מחדש, בחינוך מחדש ובאג'ת־האד מסוג חדש.

<http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=11327&article=546799> 70

71 ראו רשימה של מאמרי [http://www.ahl-alquran.com/English/profile.php?main\\_id=386](http://www.ahl-alquran.com/English/profile.php?main_id=386) ;

72 <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=2581&lan=en&sid=1&sp=1&isNew>

73 <http://www.kwtanweer.com/articles/readarticle.php?articleID=1620> וראו <http://zavita.co.il/archives/103>

74 <http://www.tawfikhamid.com/>

75 <http://www.irshadmanji.com/>

76 <http://www.memri.org/cgi-webaxy/sal/sal.pl>

77 <http://www.time.com/time/2006/time100/>

נראה כי הסיכוי להשתלבות של המיעוט המוסלמי החי במערב בתוך החברה המערבית הלא-מוסלמית נתון בידיהם של אינטלקטואלים חופשיים אלה.<sup>78</sup> אימוץ עקרונותיהם של האחרונים בידי הציבור המוסלמי יש בו כדי לאפשר פתיחה של שערי ההיבדלות של הקהילות המוסלמיות בארצות המערב, יציאה לשוק החופשי והתערות הדרגתית באוכלוסייה הלא-מוסלמית. פתיחות שכזו תפחית במידה רבה את הניכור של הקהילה המוסלמית ותשכך את החיכוכים בין שתי החברות. עם זאת, במציאות של היום נבלע קולם של האינטלקטואלים בקריאות המפגינים ומחררי הריב, ופתרון לחילוקי הדעות איננו נראה באופק; נהפוך הוא, הפער הולך וגדל והמצב מחריף. האם תשב אירופה בחיבוק ידיים? מה צריך לקרות, או כמה זמן צריך לעבור עד שתגובותיו של חירט ווילדרס והתמיכה בדומים לו יהפכו להיות חזון נפרץ?

---

78 להתרשמות מן הנושאים שבהם עוסקים אינטלקטואלים מוסלמים, ראו אוסף המאמרים המופיע בעברית ובערבית באתר "זוית אחרת" <http://zavita.co.il/>; בין הספרים הבולטים שיצאו בשנים האחרונות ובהם ניתוח תורותיהם של הוגי דעות מוסלמים ניתן להזכיר את אלה:

Jon Armajani, *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age* (Rowman & Littlefield Pub Inc: 2004); Suha Taji Faruouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford University Press: 2004); Salah Salem Abdel Razaq, *Neo-Muslim Intellectuals in the West and their Contributions to Islamic Thought and the Formation of Western Islam* (PhD. Thesis, rijks, Leiden: 2008).



## עיצוב זהות מוסלמית בחברה מערבית: פסיקותיו (פתאוא) של השיח' יוסף אל-קרצ'אוי למוסלמים במערב

שגיא פולקה

### א. יוסף אל-קרצ'אוי: פרטים ביוגרפיים

שיח' עבדאללה יוסף אל-קרצ'אוי נולד במצרים בשנת 1926 ומשחר נעוריו היה חבר בתנועת האחים המוסלמים. הוא התחנך באוניברסיטת אל-אזהר ובשנות השבעים של המאה העשרים סיים בה את הדוקטורט שלו, שעסק בצדקה (זכאה) ובהשפעתה על פתרון הבעיות החברתיות. בשנות השבעים של המאה העשרים עבר אל-קרצ'אוי לקטר ומשם הוא פועל מאז. המעבר ממצרים לקטר היה לאחר שלוש תקופות מאסר שריצה במצרים בשל פעילותו בשורות האחים המוסלמים. חוויית הכלא הותירה בו חותם עמוק, כפי שניתן ללמוד מן האוטוביוגרפיה שלו ומן השירים שכתב בכלא.

אל-קרצ'אוי עומד בראש זרם רעיוני שהוא מכנה "זרם האמצע" (וסטיה) בהשראת פסוק מן הקוראן (סורת אל-בקרה [2], פסוק 143). על פי השקפתו של אל-קרצ'אוי, זרם זה אמור ליצור מיזוג בין קטבים, שלמראית עין סותרים זה את זה, למשל מיזוג בין דרך האבות הראשונים של האסלאם (סלפיה) ובין החידוש בדת (תג'דיד), ובמלים אחרות – בין השורשיות (אצאלה) למודרנה (מעאצרה). כדי לעגן את מעמדו כאיש דת סוני מייצג, הקים אל-קרצ'אוי בשנת 2004 את "האיחוד העולמי של אנשי הדת המוסלמים" (אל-אתחאד אל-עאלמי לעלמאא אל-מסלמין). אחת המטרות הרשמיות של גוף זה היא לפעול בכל האמצעים כדי להתמודד עם הזרמים ההרסניים, עם הכוחות העוינים את האסלאם ועם הסכנות התרבותיות האורבות לו הן מבית והן מחוץ, באמצעות הפצת המחשבה האסלאמית של הוסטיה.<sup>1</sup>

### ב. פעילותו של אל-קרצ'אוי בזירה האירופית

אל-קרצ'אוי חנך תחום חדש בהלכה המוסלמית (פקה) שנועד לתת מענה על סוגיות הלכתיות אשר עומדות בפני מוסלמים החיים מחוץ למדינות האסלאם. סוג זה של הלכה נקרא "הלכת

1 על גוף זה ומטרותיו ראו: [www.iumsonline.net](http://www.iumsonline.net).

המיעוטים" (פקה אל-אקליאת). שותף לאל-קרצ'אוי בתחום זה הוא השיח' טאהא ג'אבר אל-עלואני (יליד 1935), שחי בארצות-הברית ומכהן כנשיא המכללה הגבוהה ללימודים אסלאמיים ולמדעי החברה.<sup>2</sup> כדי לתת מענה על שאלותיהם ההלכתיות של המוסלמים באירופה, חנך אל-קרצ'אוי בשנת 1997 את "המועצה האירופית לפסיקת הלכות ולמחקרים" (אל-מג'לס אל-אורובי ללאפתאא ואל-בחוח'). אחת ממטרותיו הרשמיות של גוף זה היא לפרסם פסקי הלכה (פתאוא) אשר יענו על הצורך של המוסלמים באירופה, יפתרו את בעיותיהם ויענגו את קשרי הגומלין שלהם עם החברות האירופיות על פי דיני השריעה וכוונותיה (מקאצד א-שריעה).<sup>3</sup> המועצה אימצה את עקרונות הוסטיה ובמושבה השנים-עשר (שנערך בדצמבר 2003) הציג אל-קרצ'אוי את עקרונות היסוד שהם נר לרגלי המועצה:

1. הלימה בין הדברים הבלתי משתנים בשריעה (ת'ואבת) ובין תמורות הזמן;
2. הבנת הטקסטים של הקוראן ושל הסונה לאור כוונותיהם הכלליות;
3. הקלה בפסק ההלכה (פתוא) וחיבוב האסלאם על הבריות באמצעות הטפה (דעוה) בדרכי נועם;
4. החמרה בשורשי הדת והקלה בענפיה;
5. יציבות במטרות וגמישות באמצעים;
6. הקפדה על המהות לפני הצורה, על הדבר הפנימי לפני הנראה כלפי חוץ ועל פעולת הלבבות לפני פעולת האיברים;
7. הבנה כוללת ומקיפה של האסלאם (שמול אל-אסלאם) כעיקרי אמונה ושריעה, דת והעולם הזה, הטפה ומדינה;<sup>4</sup>
8. הטפה למוסלמים בחכמה ודו-שיח עם הלא-מוסלמים בדרכי נועם (על פי סורת א-נחל [16], פסוק 125);
9. מיזוג בין הנאמנות למאמינים לבין סובלנות כלפי החולקים עליהם;
10. מאמץ מלחמתי (ג'האד) כלפי התוקפים את האסלאם ויחסי שלום עם הנוטים לשלום (סורת אל-אנפאל, [8], פסוק 61);
11. שיתוף פעולה בין הקבוצות האסלאמיות לגבי מה שמוסכם וגילוי סובלנות בשאלות הנתונות במחלוקת;
12. התחשבות בתמורות הזמן והמקום בפסיקת הלכות, בהטפה, בהוראה ובשיפוט;

2 פרטים ביוגרפיים על טאהא ג'אבר אל-עלואני ראו: שמאי פישמן, דוקטרינת "פקה אל-אקליאת" לפי כתיב טאהא ג'אבר אל-עלואני ויוסף אל-קרצ'אוי, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006, עמ' 21-22. כמו כן ראו את אתר האינטרנט של אל-עלואני: [www.alwani.net](http://www.alwani.net).

3 על מטרות "המועצה האירופית לפסיקת הלכות ולמחקרים" ראו: [www.e-cfr.org](http://www.e-cfr.org).

4 על עיקרון זה של שמול אל-אסלאם, שהוא אחד מעשרים השרשים שהציג חסן אל-בנא, ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, נחו וחדה פכריה ללעאמלין ללאסלאם: אל-יאצל אל-אול: שמול אל-אסלאם (מכתבת והבה, 2003).

13. אימוץ ההדרגתיות הנבונה בהטפה, בהוראה, בפסיקת ההלכות ובהחלת שינויים;
14. שילוב בין ידע לבין אמונה; בין חומריות לבין רוחניות; בין כוח כלכלי לבין כוח מוסרי;
15. התרכזות בעקרונות ובערכים האנושיים והחברתיים, דוגמת צדק, התייעצות (שורא), חירות וזכויות אדם;
16. שחרור האישה ממשקעי תקופות הנחשלות ומהשפעות הפלישה של תרבות המערב;
17. קריאה לחידוש הדת מבפנים והחייאת חובת הפעלת שיקול דעת עצמאי בפסיקת הלכות (אג'תהאד)<sup>5</sup> שתיעשה על ידי הראויים לכך;
18. הקפדה לבנות ולא להרוס, לאחד ולא לגרום לפילוג;
19. הפקת תועלת מהדברים הטובים ביותר במורשת המוסלמית: רציונליות של התאולוגים, רוחניות המיסטיקנים והליכה בעקבות אנשי המסורת;
20. לבקש השראה מן העבר, לחיות את ההווה ולהביט לעבר העתיד.

### ג. "הלכת המיעוטים": קווי יסוד

"הלכת המיעוטים" היא כאמור דוקטרינה משפטית שהוצגה בשנות התשעים של המאה העשרים על ידי השיח' טאהא ג'אבר אל-עלואני מווירג'יניה ושיח' יוסף אל-קרצ'אוי מקטר. דוקטרינה זו טוענת כי בני המיעוטים המוסלמים, ובייחוד אלה המתגוררים במערב, ראויים להתוויית דרך חוקית חדשה אשר תענה על צורכיהם הייחודיים בתחום הדת ואשר שונים מצורכי המוסלמים הדרים בארצות מוסלמיות. שמאי פישמן קובע במחקר חלוצי העוסק בהלכת המיעוטים, כי אל-עלואני טבע את המונח והשתמש בו לראשונה בשנת 1994, כאשר מועצת ההלכה של צפון-אמריקה שהוא עומד בראשה פרסמה פסק הלכה אשר מתיר למוסלמים באמריקה להצביע בבחירות. ענף זה בהלכה המוסלמית מתבסס על שתי הנחות יסוד: (א) העיקרון הטריטוריאלי ולפיו האסלאם הוא דת עולמית (עאלמית אל-אסלאם); (ב) העיקרון המשפטי של כוונות השריעה (מקאצד א-שריעה), המטרות שהטקסטים האסלאמיים בקוראן ובסונה שואפים להשיג באמצעות הציוויים, האיסורים וההיתרים.<sup>6</sup> העיקרון הראשון מספק את הרציונל אשר מאפשר את עצם הקיום של קהילות מוסלמיות באדמות לא-מוסלמיות, ואילו העיקרון השני מאפשר למשפטנים המוסלמים להתאים את החוק המוסלמי לצרכים של קהילות אלה של מוסלמים במערב ולהעניק להן הקלות כדי שיוכלו להתפתח.<sup>7</sup>

5 על האג'תהאד ראו: פישמן (הערה 2 לעיל), עמ' 66-78.  
 6 להגדרת המונח מקאצד א-שריעה (כוונות השריעה) ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, דראסה פי פקה מקאצד א-שריעה – בין אל-מקאצד אל-כליה וא-נצוץ אל-ג'זאיה (דאר א-שרוק, 2006), עמ' 20-22.  
 7 Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*, Research Monographs 1-3 on the Muslim World, Series No. 1, Paper No. 2 (October 2006), pp. 1-3  
 על חשיבותן של כוונות השריעה להשקפת זרם הוסטיה ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, דראסה פי פקה מקאצד א-שריעה (הערה 6 לעיל), עמ' 155 ואילך.

אל-ק'רצ'אוי קובע כמה אושיות ל"הלכת המיעוטים":

1. אין הלכה ללא אג'תהאר;<sup>8</sup>
  2. יש להקפיד על הכללים ההלכתיים (אל-קואעד אל-פקהיה)<sup>9</sup> בזמן פסיקת הלכה;
  3. יש לגלות עניין בהבנת המציאות (פקה אל-ואקע) שבה פוסקים הלכה;
  4. בעת הפסיקה יש להתרכז בקבוצה ובקולקטיב ולא רק בפרט;
  5. יש להקל (תיסיר) ולא להכביד;<sup>10</sup>
  6. יש לאמץ את הכלל שלפיו פסק ההלכה משתנה בהתאם לזמן, למקום ולמצב;<sup>11</sup>
  7. יש להקפיד על עקרון ההדרגתיות בפסיקה;
  8. יש להכיר בכורח (צ'רורה) ובצורך (חאג'ה) האנושיים.<sup>12</sup> אם הצורך אינו נענה, המוסלמי שרוי במצוקה אף כי הוא ממשיך לחיות. אם מדובר בכורח שאינו מתממש, אין המוסלמי יכול להמשיך לחיות;<sup>13</sup>
  9. יש להשתחרר מדבקות באסכולה הלכתית מסוימת ולא לגלות קנאות לה.<sup>14</sup> גישתו של אל-ק'רצ'אוי בתחום פסיקת ההלכות למוסלמים במערב משקפת את תפיסתו הכוללת של פסיקת הלכות באסלאם, תפיסה המושפעת במידה ניכרת מגישתו של אבן קים אל-ג'וזיה (נפטר 1350), תלמידו של אבן תימיה (נפטר 1328). אל-ק'רצ'אוי אימץ את תפיסת "הקלת ההלכה" (תיסיר אל-פקה). אחת המשמעויות של גישה זו, להשקפתו, היא שאיפה לכתוב את פסק ההלכה בלשון פשוטה ומובנת לכל נפש ולהימנע ממינוחים מעורפלים ובלתי
- 
- 8 על משמעות המונח אג'תהאר ראו: יוסף אל-ק'רצ'אוי, אל-אג'תהאר פי א-שריעה אל-אסלאמיה מע נט'ראת תחליליה פי אל-אג'תהאר אל-מעאצר (דאר אל-קלם, 1999), עמ' 11-13.
  - 9 על הכללים ההלכתיים שיש להשתמש בהם ב"הלכת המיעוטים" ראו: יוסף אל-ק'רצ'אוי, פי פקה אל-אקליאת אל-מסלמה: חיאת אל-מסלמין וסט אל-מג'תמעאת אל-אח'רא (דאר א-שרוק, 2001), עמ' 44-42. על משמעות המונח "כלל הלכתי" ראו: עבד אל-עזיז מוחמד עזאם, אל-קואעד אל-פקהיה (דאר אל-חדית', 2005), עמ' 11-78.
  - 10 על משמעות ההקלה (תיסיר) ראו: יוסף אל-ק'רצ'אוי, תיסיר אל-פקה ללמסלם אל-מעאצר פי צ'וא אל-קראאן וא-סנה (קהיר: מכתבת והבה, 1999), עמ' 24-37.
  - 11 על השתנות הפתוא והגורמים המחייבים זאת ראו: יוסף אל-ק'רצ'אוי, מוג'באת תע'יר אל-פתוא פי עצרנא (דאר א-שרוק, 2008), עמ' 39 ואילך; יוסף אל-ק'רצ'אוי, עואמל א-סעה ואל-מרונה פי א-שריעה אל-אסלאמיה (מכתבת והבה, 1999), עמ' 70-109; אבן קים אל-ג'וזיה, אעלאם אל-מוקע'ין ען רב אל-עאלמין (דאר אל-כתב אל-עלמיה, 1993), חלק ג', עמ' 11-12.
  - 12 על המונח ההלכתי צ'רורה ראו: Y. Linant De Bellefonds, "Darura", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., Vol. 2, pp.163-164.
  - 13 על המונח צ'רורה וחאג'ה בשימוש אל-ק'רצ'אוי ראו: יוסף אל-ק'רצ'אוי, פי פקה אל-אקליאת אל-מסלמה (הערה 9 לעיל), עמ' 176; יוסף אל-ק'רצ'אוי, מדח'ל לדראסת א-שריעה אל-אסלאמיה (מכתבת והבה, 2001), עמ' 194-199.
  - 14 יוסף אל-ק'רצ'אוי, פי פקה אל-אקליאת אלמסלמה (הערה 9 לעיל), עמ' 40-60. אשר לגורמים המחייבים השתנות של פסק ההלכה ראו: יוסף אל-ק'רצ'אוי, מוג'באת תע'יר אל-פתוא פי עצרנא (הערה 11 לעיל); על ההשקפה של אל-ק'רצ'אוי בסוגיית הדבקות באסכולה הלכתית מסוימת ראו: אל-ק'רצ'אוי, תיסיר אל-פקה (הערה 10 לעיל), עמ' 30-36.



ברורים לקורא ההדיוט. כמו כן אין לקצר בהצגת פסק ההלכה אך גם אין להאריך בה יתר על המידה. יש לפנות לאדם בן־זמננו בלשון המובנת לו, כלומר לפנות ל"עמך" בשפה המתאימה לו ולאליטה בשפה המתאימה לה. כן יש להתחשב במנטליות של הפונים לקבלת תשובה ובתקופה שבה אנו חיים. אל־קרצ'אוי מבקש לקבוע כללי יסוד לפסיקת הלכה, ואחד החשובים בהם הוא התחשבות בנסיבות ובסיבות מקלות, תוך יישום הכלל ההלכתי שלפיו "הכרח מתיר איסור דתי" (א־צ'רוראת תביח אל־מחט'וראת).<sup>15</sup>

#### ד. חשיבות המיעוט המוסלמי במערב

אל־קרצ'אוי דוגל בגישה כי חובה על המוסלמים, בהיותם בני אומה בעלת שליחות עולמית, להימצא במדינות המערב ולהשפיע בהן, שכן מדינות אלה מנהיגות את העולם. אין להשאיר את המערב להשפעה של היהודים בלבד שכן האסלאם הוא שליחות לכל בני המין האנושי; לראיה נאמר בקוראן (אלאנביאא [21], פסוק 107): "לא שלחנך כי אם להביא רחמים על שוכני העולמים". לפיכך, קובע אל־קרצ'אוי, אין מקום לשאלה אם מותר למוסלמי לשהות במדינה לא־מוסלמית או ב"בית הכפירה" (דאר אל־כפר), כלשונם של חכמי ההלכה המוסלמים. לו נמנעה הימצאות המוסלמים מחוץ ל"בית האסלאם" (דאר אל־אסלאם) היו ננעלים שערי ההטפה ועשיית הנפשות לאסלאם. אל־קרצ'אוי למד מן ההיסטוריה המוסלמית כי הפצת האסלאם במדינות המכונות כיום "העולם הערבי" ו"העולם המוסלמי" הייתה מכוח השפעתם של מוסלמים, בעיקר סוחרים ושיח'ים של מסדרים צופים, שהיגרו מארצם לארצות אסיה ואפריקה, התערו באוכלוסייה של ארץ ההגירה וזו גילתה עניין בדת האסלאם שנטעה במוסלמים מידות טובות, ולכן רצתה להתאסלם. במדינות שכבש האסלאם באמצעות כוח צבאי, היה תפקידו של הצבא רק להסיר את המכשולים הפיזיים שעמדו בפני האסלאם. לאחר הכיבוש הצבאי בא תורה של הטפה מוסלמית ולאחריה בחרו עמי אותן ארצות להתאסלם מתוך רצון.<sup>16</sup>

ראוי לציין כי אחד הסימנים המבשרים את בואו של יום הדין באסלאם ואת ניצחונו הוא שיבת האסלאם לאירופה וכיבוש רומא. לפי אחת המסורות (חדית'), נשאל הנביא: מי תיכבש ראשונה על ידי האסלאם – קונסטנטינופול (איסטנבול) או רומא? הנביא השיב כי איסטנבול תיכבש ראשונה, ואכן היא נכבשה בשנת 1453 על ידי הסולטאן העות'מאני מוחמד אל־פאתח (נפטר 1481). אשר לרומא, אל־קרצ'אוי קובע כי היא תיכבש באמצעות העט והלשון ולא באמצעות החרב. הוא מכנה זאת "כיבוש בדרכי שלום" (אל־פתח אי־סלמי).<sup>17</sup>

15 יוסף אל־קרצ'אוי, תיסיר אל־פקה (הערה 10 לעיל), עמ' 16-31. על כלל הלכתי זה ראו: אל־קרצ'אוי, עואמל א-סעה ואל-מרונה (הערה 11 לעיל), עמ' 63-69; עבד אל-עזיז מוחמד עזאם (הערה 9 לעיל), עמ' 123-125.

16 יוסף אל־קרצ'אוי, פי פקה אל־אקליאת אל־מסלמה (הערה 9 לעיל), עמ' 33-34.  
17 יוסף אל־קרצ'אוי, אל־מבשראת באנתצאר אל־אסלאם (מכתבת והבה, 1999), עמ' 28-31.

## ה. הקשיים ההלכתיים של המוסלמים במערב

המוסלמים בכל מקום, הן במדינה שבה שולט האסלאם והן במדינה שבה שולטת החילונית, מצווים לנהוג על פי השריעה ולאמצה כשיטה בחייהם על פי מידת יכולתם. זאת מתוקף הנאמר בסורת אל-בקה (2), פסוק 115: "לא ללה המזרח והמערב, ובכל אשר תפנו, שם פני אללה". השריעה באסלאם, מטעים אל-קרצ'אוי, מתאפיינת בראייה מציאותית ומתחשבת בנסיבות שבהן חיים המוסלמים ובקשיי המוסלמי לחיות בסביבה לא-מוסלמית.<sup>18</sup> בני המיעוטים המוסלמים החיים במערב נתקלים בבעיות רבות בעלות אופי פוליטי, כלכלי ותרבותי. רבות מן הבעיות נושאות אופי הלכתי הנובע מרצונם של המוסלמים לדבוק בזהותם הדתית המוסלמית ובעיקרי אמונתם ולנהוג על פי דיני השריעה בתחום המשפחה, "האסור והמותר" (אל-חלאל ואל-חראם) כמו גם בתחום המאכלים, המשקאות, הלבוש ובשאר הנושאים הנוגעים ליחסים בין אדם לחברו ולממונות ובייחוד ליחס ללא-מוסלמים. הבעיות שעמן מתמודדים המיעוטים המוסלמים הן בעלות ייחודיות המבדילה אותן מבעיות שבפניהן עומדים מוסלמים בחברות מוסלמיות. הדבר נובע כמובן מן העובדה שהמיעוטים חיים תחת שלטון חוק פוזיטיבי (קאנון וצ'עי), כלומר חוקים העשויים בידי אדם ולא מידי האל. כמו כן הם נאלצים לחיות בסדר חברתי ותרבותי לא-מוסלמי בלא יכולת לשנותו ובלא שיידרשו לכך. למשל, השאלה הראשונה שעמה מתמודדים המהגרים המוסלמים היא אם מותר להם לשהות בארצות הכפירה או מחוץ ל"בית האסלאם" (דאר אל-אסלאם) – ובאילו תנאים.<sup>19</sup>

## ו. מתן היתר למוסלמי לשהות במדינות שמחוץ ל"דאר אל-אסלאם"

אף שבני מיעוטים מוסלמים חיו תחת שלטון לא-מוסלמי לאורך ההיסטוריה, הגירתם של מוסלמים לאירופה ולאמריקה במהלך מאה השנים האחרונות ובייחוד במהלך המחצית השנייה של המאה העשרים יצרה מצב חסר תקדים, שכן כיום חיות קהילות מוסלמיות גדולות תחת שלטון ותרבות מערביים.<sup>20</sup> משפטנים מוסלמים מאז המאה התשיעית רואים את המגורים של המוסלמים בחברות לא-מוסלמיות כמסוכנים. לא זו בלבד שמגורים אלה מחלישים את האמונה ואת הפרקטיקה המוסלמיות, ההגירה לשטחים לא-מוסלמיים יכולה גם לחזק את הלא-מוסלמים במלחמותיהם נגד האסלאם. עם זאת, הקביעה ההלכתית בדבר מגורים מחוץ לבית האסלאם

18 על אפיוני השריעה המוסלמית ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, מדח'ל לדראסת א-שריעה אל-אסלאמיה, (הערה 13 לעיל), עמ' 87-146.

19 על הגדרת הטריטוריה בתפיסה המוסלמית וההבחנה בין דאר אל-אסלאם לבין דאר אל-ח'רב ראו: פישמן (הערה 2 לעיל), עמ' 44-56. ראו גם אשרף אבו-זוקה, שטחים, הגירה והמוסלמים תחת שלטון לא מוסלמי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2008.

20 על מספרי המהגרים המוסלמים ראו: Amikam Nachmani, "On the Verge of an Open Clash? On Muslim Immigration to Europe", In: Nimrod Goren and Amikam Nachmani (Eds.), *The Importance of Being European: Turkey, the EU and the Middle East*, Jerusalem, 2007, pp. 222-236

לא הייתה חד־משמעית. אנשי דת אחדים התירו למוסלמים לחיות בקרב "כופרים" כל עוד אין באפשרותם להתגורר במקום אחר והגירתם מסייעת לאסלאם, בתנאי שהם יכולים לקיים את מצוות דתם.<sup>21</sup>

בפסק הלכה שהוציאה "המועצה האירופית לפסיקת הלכות" ביוני 2008 נקבע כי אין ספק שלמוסלמי אסור לחיות בקרב לא־מוסלמים בלא זהות המוסלמית אלא אם כן אין לו ברירה אחרת. הדבר מותנה ביכולתו של המוסלמי לשמור על ביטחונו, על דתו ועל בני ביתו. אם הוא חי בסביבה שבה הוא חושש לדתו, לעצמו ולילדיו, עליו להגר לסביבה שבה לא יחשוש להם. בקביעתה זו מתבססת המועצה על הנאמר בקוראן (סורת א־נסאא [4], פסוקים 97-100). פסוקים אלה נוגעים למוסלמים שנשארו במכה לאחר הגירתו של הנביא מוחמד לאל־מדינה והסתירו את אמונתם מכיוון שחיו בקרב כופרים. הם מצווים להגר ממקום הכפירה ל"בית האמונה", ומי שיישאר במקום הכפירה, לפי הפסוק, דינו גיהנום. ההגירה קבילה כאמור מבחינת השריעה אם בסביבה החדשה נהנה המוסלמי מאפשרות טובה יותר לקיים את מצוות דתו. כתקדים משמשת ההגירה לחבש בתקופת הנביא מוחמד (שתי הגירות לחבש היו בתקופת הנביא מוחמד, והן החלו בשנת 615). חלק מהמוסלמים היגרו אז ממכה, שהייתה סביבה של כפירה ועושק, לחבש הנוצרית שתושביה הנוצרים נתנו מחסה למוסלמים ושמרו עליהם, וכך הם הצליחו לשמור על דתם, על נפשותיהם ועל בני משפחותיהם. אל־קראי מודגיש כי הישארות המוסלמים בחבש שנים אחדות לאחר שהקים הנביא את מדינת האסלאם באל־מדינה מלמדת על הלגיטימיות של המוסלמי לשהות במדינה שאיננה מוסלמית. דמות מפתח בהגירה לחבש היה ג'עפר בן אבו טאלב, בן דודו של הנביא, שהגיע לאל־מדינה מחבש רק כעבור שבע שנים לאחר ההגירה לאל־מדינה.<sup>22</sup>

במסגרת פסק הלכה זה דנה המועצה במסורת שמצטטים מי שאוסרים על המוסלמי לשהות ב"בית הכפירה". על פי נוסח המסורת, "הנביא שלח כוח צבא לשבט ח'ת'עם. חלק מבני השבט פנו [כאמצעי הגנה] לסגידה [כלומר להראות למוסלמים שהם עצמם גם כן מוסלמים], אך [המוסלמים] מיהרו להרוג אותם. הדבר נודע לנביא [שידע שהם מוסלמים] והוא ציווה לתת חצי כופר נפש [משום שמוסלמים אלה אשמים בכך שהרגו אותם שכן הם שהו בקרב הכופרים]". הנביא הוסיף: "אני חף מכל מוסלמי השוהה במחיצת המשתפים". שאלו את הנביא מדוע, והוא השיב: "נלא ראוי למוסלמי לדור בקרבת כופר] כך שאם אחד מהם מבעיר אש, השני רואה אותה". המועצה

Uriya Shavit, "Should Muslims Integrate into the West", *Middle East Quarterly* (Fall 2007), pp. 21-13-21.

22 על ההגירה לחבש וחשיבותה להגירת המוסלמים לאירופה היום ראו: טאהא ג'אבר אל־עולאני, נט'ראת תאסיסיה פי פקה אלי־אקליאת:

www.islamonline.net/arabic/contemporary/politic/2001/article1-1.shtml; פישמן (הערה 2 לעיל), עמ' 44 (הע' 99); יוסף אל־קראי, "אלי־וטן ואל־מואטנה פי צ'וא אל־אצול אל־עקדיה ואל־מקאצד א־שרעיה": המחקר מופיע באתר האינטרנט של "אל־מג'לס אל־אורובי ללאפתאא": www.e-cft.org, עמ' 77.

קובעת בפסק ההלכה כי מסורת זו איננה מהימנה (צחיח). אף אם שרשרת המוסרים (אסנאד) שלה נכונה, יש להתחשב בנסיבות שבהן אמר הנביא את אשר אמר: אנשים שהתאסלמו שהו עם משפחתם בקרב הכופרים ולא היגרו לאדמת האסלאם. בזמן העימות בין המוסלמים ובין אותם כופרים, לא זיהה הכוח המוסלמי את המתאסלמים ולכן הרגם. כאשר הנביא אומר במסורת זו "אני נקי מכל מוסלמי ששוהה במחיצת המשתפים", הכוונה, לדעת המועצה, היא, שאם ייהרגו אותם המוסלמים, אין רובצת אחריות על המוסלמים ההורגים. משמעות זו, מדגישה המועצה בפסיקתה, איננה רלוונטית כיום ויש למנוע את החלת המסורת הזו. יתר על כן, ציטוט חלקי של המסורת וניתוקה מנסיבותיה משבשים את הבנתה.

## ז. גישת אל-קרצ'אוי להשתלבות המוסלמים במערב

אחת המטרות של "הלכת המיעוטים", כפי שמגדירה אל-קרצ'אוי, היא לאפשר לבני המיעוטים המוסלמים בעולם ובעיקר במערב לגלות גמישות ופתיחות מבוקרות, כך שהם לא יסתגרו ויתבדלו מן החברה המערבית אלא יקיימו עמה יחסי גומלין. הנוסחה שמציע אל-קרצ'אוי היא: "שמירה על הזהות המוסלמית ללא הסתגרות בתוכה, השתלבות בחברה ללא התמוססות בתוכה" (מחאפטה בלא אנע'לאק ואנדמאג' בלא ד'ובאן).<sup>23</sup> מוסלמי המבין את דתו אינו מתקשה להתאקלם בחברה המערבית ואינו מתרשל בחובותיו הדתיות וכדברים האסורים עליו על פי הדת.

המועצה, שכאמור אל-קרצ'אוי עומד בראשה, אימצה את גישתו בסוגיה זו כפי שמתקף בהחלטות שקיבלה בתום מושבה השבעה-עשר שהוקדש לסוגיית ההשתלבות של המוסלמים בחברות המערביות. היא קבעה שעל פי השריעה אין סתירה בין המושג "אזרחות" (מואטנה) ובין "נאמנות לדת" (ולאא).<sup>24</sup> המועצה קבעה שעל המוסלמים לעשות כמה דברים כדי להשתלב בחברה המערבית והדגישה שאין הם עומדים בסתירה לאסלאם אלא להפך – האסלאם מאיץ לעשותם:

1. לדעת את שפת החברה האירופית, את מנהגיה ואת סדריה ולדבוק בחוקיה. זאת לאור הנזכר בקוראן (אל-מאאדה [5], פסוק 1): "הוי המאמינים, מלאו את החובות המוטלות עליכם".
2. לקחת חלק בענייני החברה ולשקוד על טובת הכלל על פי ההנחיה הנזכרת בקוראן (אל-חג' [22], פסוק 177): "... ועשו את הטוב למען תעשו חיל".
3. לפעול כדי להיחלץ מן האבטלה; על המוסלמי להיות יצרני, לפרנס את עצמו ולהועיל לזולתו. זאת על פי הכוונתו של הנביא מוחמד: "היד העליונה טובה יותר מן היד התחתונה,

23 יוסף אל-קרצ'אוי, פי פקה אל-אקליאת אל-מסלמה (הערה 9 לעיל), עמ' 35-36.

24 על משמעות המונח ולאא ראו: עבד אללה בן ביה, "אלולאא בין א-דין ובין אל-מואטנה", עמ' 101-107, [www.e-cfr.org/ar/](http://www.e-cfr.org/ar/)

שכן זו העליונה נותנת [כלומר מוציאה כסף לצדקה] וזו התחתונה מבקשת [כלומר פושטת יד לקבל נדבה]."

כדי להביא אל נכון להשתלבות המוסלמים בחברה, הפנתה המועצה דרישות אחדות לחברה המערבית, דוגמת:

1. לפעול לכינון צדק ושוויון בין כל האזרחים מבחינת זכויות וחובות ובייחוד לשמירת חופש הביטוי והפולחן הדתי, וכן לערוב לזכויות הסוציאליות ובראשן הזכות לעבודה ולשוויון הזדמנויות.
2. להתנגד לתופעות הגזענות ולשים קץ לגורמי העוינות לאסלאם ולפחד מפניו (אסלאמפובי), בייחוד באמצעי התקשורת.
3. לעודד יוזמות להכרה הדדית בין המוסלמים ובין בני החברה המערבית בתחום הדת והתרבות.<sup>25</sup>

## ח. פסיקת אל-קרצ'אוי בסוגיית קבלת אזרחות אירופית

פסיקתו של אל-קרצ'אוי בסוגיה זו של קבלת אזרחות אירופית מנוגדת לפסיקתו של חסן אל-בנא. אל-בנא קבע כי מוסלמי המאמץ אזרחות של מדינה לא-מוסלמית חוטא חטא חמור המחייב עונש אלוהי.<sup>26</sup> אל-קרצ'אוי מבחין בין שני מצבים:

1. המוסלמי מקבל אזרחות של מדינה לא-מוסלמית כאשר מתקיימת מלחמה בין המוסלמים למדינה זו: במקרה זה נחשב הדבר בגידה באללה, בשליחו ובמאמינים. לפיכך פסקו חכמי ההלכה בתוניס בזמן כיבושה בידי צרפת שקבלת אזרחות צרפתית היא חזרה מן האסלאם (רדה). פסיקתם מנומקת בכך, שאם מוסלמי מקבל אזרחות של מדינה כובשת, הוא מוכר את נאמנותו למולדתו וקונה את נאמנותו לאימפריאליסט. פסק הלכה זה, קובע אל-קרצ'אוי, הוא חלק מדרכי ההתנגדות (מקאומה) לכיבוש הזר והוא נשק במסגרת הג'האד.
2. שלא בזמן מלחמה מעניקה האזרחות כוח והגנה למוסלמי החייב לנסוע למדינות לא-מוסלמיות. כן היא מעניקה למוסלמי זכות הצבעה בבחירות והשלטונות אינם יכולים לגרשו. לפיכך דין קבלת האזרחות של מדינה שאיננה מוסלמית מותנה במידת תועלתה או נזקה. אל-קרצ'אוי מבחין בשינוי היחס כלפי המוסלמים במדינות המערב מאז ההתעוררות האסלאמית בשנות השבעים של המאה העשרים ובייחוד לאחר אירועי 11 בספטמבר 2001, ומוצא שהיחס כלפי המוסלמים הוא יחס מזלזל רק על שום היותם מוסלמים. עם זאת, לדעתו הפכו המוסלמים לחלק מהמציאות האירופית, חלקם חברי פרלמנט וחברים במפלגות השליטות

25 על החלטות המושב השבעה-עשר של "אל-מג'לס אל-אורובי ללאפתאא ואל-כחות" (נערך בסרייבו ב-15 ער 19 במאי 2007) ראו: [www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net).

26 יוסף אל-קרצ'אוי, "אלי-וטן ואל-מואטנה פי צ'וא אל-אצול אל-עקדיה ואל-מקאצד א-שרעיה"; המחקר מופיע באתר האינטרנט של "אל-מג'לס אל-אורובי ללאפתאא", [www.e-cfr.org](http://www.e-cfr.org).

או במפלגות האופוזיציה ויש שהם אף שרים. לפיכך בלתי אפשרי ואף אין זה מועיל לחשוב על מחיקת הקיום המוסלמי באירופה או באמריקה, מה גם שחלק מן המוסלמים בארצות אלה הם ילידי המקום, שורשיהם נטועים בו והם אינם מהגרים. היקום כולו, מדגיש אל-קרצ'אוי, מושגת על גיוון ועל רב-תרבותיות, כפי שזכר בקוראן (אל-רום [30], פסוק 22). לפיכך השלב שהחל לאחר אירועי 11 בספטמבר יוצא מן הכלל ולא ראוי שיבטל את ההיסטוריה כולה. על המוסלמים באירופה ובאמריקה להתמודד באורך רוח עם תקופה זו. החברות במערב הן כיום חברות חילוניות שיש בהן הפרדה בין דת ומדינה; החילוניות הליברלית ניטרלית ביחס לדת – היא אינה תומכת בה אך גם אינה עוינת כלפיה. פירוש הדבר הוא, שהמוסלמי יכול לחיות בחברות אלה על פי אמונתו וליהנות מחופש פולחן. לצד זאת יש חברות חילוניות שאינן ניטרליות ביחס לדת והן מתערבות בסוגיות דתיות ובכך מונעות את החירות הדתית והאישית.<sup>27</sup>

## ט. המתח בין חוק המדינה והשריעה: דוגמאות פסיקה

### 1. שירות חייל מוסלמי בצבא ארצות-הברית

בפסק הלכה, פרי עטו של אל-קרצ'אוי במסגרת "הלכת המיעוטים", נקבע כי "המוסלמי, מכוח מחויבותו לדיני השריעה, חייב לכבד את חוקי המדינה אשר מאפשרת לו להיכנס אליה כמבקר או כשוהה, כיוון שהוא נכנס למדינה זו בתנאי זה; לפיכך הוא חייב לכבדו ולא להפר אותו". הפסיקה מעוגנת במסורת מפי הנביא, שבה נאמר: "המוסלמים [עומדים] בתנאיהם". אל-קרצ'אוי מדגיש בפסק הלכה זה כי מוסלמי האומר מילה, מבטיח הבטחה, מתחייב או נשבע, חייב לקיים את אשר אמר, כפי שנאמר בפסוקים רבים בקוראן (למשל, אל-מאמנון [23], פסוק 8; א-נחל [16], פסוק 91; אל-אסראא [17], פסוק 34). מוסלמי שאינו דבק במוסר זה של הקוראן ושל הסונה נמנה עם "המתחסדים" (מנאפקון).<sup>28</sup>

פסק הלכה מעניין מאוד הוציאו יוסף אל-קרצ'אוי וכמה הוגי דעות מוסלמים בסוגיית השתתפותם של החיילים המוסלמים בצבא ארצות-הברית במלחמתה נגד הטרוריסטים המוסלמים באפגניסטאן בעקבות אירועי 11 בספטמבר. בפני החיילים המוסלמים ניצבו שני קשיים:

1. במלחמה זו קשה להבחין בין הפושעים האמיתיים, שהם מטרת המלחמה, ובין חפים מפשע;
2. אסור למוסלמי להרוג מוסלמי. אחת המסורות המיוחסות לנביא מוחמד אומרת: "אם שני מוסלמים מתעמתים בחרבותיהם ואחד מהם הורג את חברו, ההורג וההרוג בגיהנום. שאלו: זה ההורג, ומה בדבר ההרוג? השיב הנביא: הוא רצה להרוג את חברו".

בפסק הלכה זה נקבע שמסורת זו איננה חלה במקרה שמוסלמי הוא אזרח וחייל בצבא סדיר של מדינה והוא חייב לציית לצויה; אם לא כן, נאמנותו למדינה מוטלת בספק. לפיכך הקושי

27 שם, עמ' 96-97.

28 יוסף אל-קרצ'אוי, פתאוא מעאצרה (דאר אל-קלם, 2001), כרך 3, עמ' 642-644.

הניצב בפני המוסלמי על פי מסורת זו בטל בשל הנזקים הציבוריים שייגרמו למוסלמים בצבא האמריקני בפרט ובארה"ב בכלל אם יוטל דופי בנאמנותם למדינה שהם מחזיקים באזרחותה ונהנים מזכויותיה. לכן עליהם לקיים את חובותיהם. אשר לקושי הנובע מהיעדר האפשרות של המוסלמי להבחין בזמן לחימה בין טרוריסטים לחפים מפשע, הרי המוסלמי חייב להשתתף במלחמה מתוך כוונה למנוע תוקפנות כלפי חפים מפשע ולהגיע למבצעי הפשע כדי להביאם למשפט צדק. עם זאת, המוסלמי לברו אינו יכול למנוע תופעות של הרג חפים מפשע בזמן מלחמה ולכן אין הוא נושא בחטא זה, שכן "אללה אינו מטיל על נפש לשאת יותר מכפי יכולתה" (אל-בקהר [2], פסוק 286).

אחד מכללי השריעה שעליהם מסתמך פסק הלכה זה הוא "אם [במעשה] יש שני נזקים, בצע את הנזק הקל יותר [הרע במיעוטו]", כלומר אם הימנעות המוסלמים מלחיימה בשורות צבא ארה"ב עלולה להסב נזק לכלל המוסלמים באמריקה ומצד שני היא מעוררת בנפש המוסלמי התחבטויות מצפוניות כפרט, הכלל הוא כי "יש לשאת נזק אישי כדי לדחות נזק מן הציבור והקבוצה". פסק ההלכה מאפשר לחיילים המוסלמים לבקש לשרת ביחידות עורפיות רק אם בקשתם לא תסב נזק למוסלמים המתבטא בהטלת ספק בנאמנותם ובלאומיותם.<sup>29</sup>

למרות פסיקה זו דוגל אל-קרצ'אוי בגישה שלפיה כאשר קיימת סתירה בין החובה האזרחית של המוסלמי לחובתו הדתית, יש לפסוק על פי "הלכת האיזונים" (פקה אל-מואזנאת) ו"הלכת סדר הקדימויות" (פקה אל-אולויאת).<sup>30</sup> על פי העיקרון שהוא מאמץ, הדת קודמת לאזרחות במקרים אלה. הוא פוסק כי למוסלמי מותר להישאר בארץ ההגירה כל עוד חוקי אותה מדינה מתירים לו לעשות דברים האסורים על פי דתו המוסלמית (מחרמאת) אך אינם מחייבים אותו לעשותם. למשל, אם אמנם חוקי המדינה בתחום הירושה אינם מאמצים את דיני האסלאם בתחום זה אך המוסלמי יכול לדבוק בדיני דתו בצוואתו, אין מניעה שיחיה במדינה זו. על המוסלמי החי במדינות המערב, מדגיש אל-קרצ'אוי, חלות חובות אחדות: (א) כלפי עצמו – עליו לשמור על זהותו המוסלמית; (ב) כלפי משפחתו – עליו לשמור על דתם של ילדיו בחברה הלא-מוסלמית; (ג) כלפי אחיו המוסלמים – כיוון שהמוסלמים בארץ ההגירה הם מיעוט, עליהם לשמור על אחדות; (ד) כלפי החברה שבה הם חיים – כל מוסלמי תפקידו להטיף לדת האסלאם ולעשות

29 נוסח הפתוא פורסם בעיתון א-שרק אל-אוסט (14 באוקטובר 2001). על משמעות הפתוא ראו: Basheer M. Nafi, "Fatwa and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11", *Islamic Law and Society*, Vol. 2, No. 1 (2004), pp. 78-116.

30 על סוג זה של פקה, פקה אל-אולויאת, ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, פי פקה אל-אולויאת – דראסה ג'דידה פי צ'וא אל-קראאן וא-סנה (מאססת אל-רסאלה, 1999), עמ' 15-40.

לה נפשות; (ה) כלפי האומה המוסלמית – על המוסלמי לאמץ את בעיות האומה גם כאשר הוא מתגורר בארץ ההגירה.<sup>31</sup>

## 2. פרשת החג'אב בצרפת

תגובה המוסלמים – ובייחוד תגובתו של אל-קרצ'אוי כראש המועצה האירופית לפסיקה – על האיסור שהוטל על בנות מוסלמיות לעטות חג'אב בבתי הספר בצרפת, שופכת אור על גישתו לסוגיית כיבוד חוק המדינה כאשר הוא עומד בסתירה לשריעה. במכתבו לנשיא צרפת דאז, ז'אק שיראק (בדצמבר 2003), הדגיש אל-קרצ'אוי כי המועצה דוגלת בהשתלבות המוסלמים בחברות שבהן הם חיים יחד עם שמירתם על זהותם המוסלמית. כמו כן עליהם להיות גורמים חיוביים בשירות החברה, לתרום לצמיחתה ולהטיף לאהבה ולאחדות ולא לזרוע שנאה ופירוד. באיסור זה לעטות חג'אב, כתב אל-קרצ'אוי, מחייבים את המוסלמית להמרות ציווי של אללה אשר הורה בקוראן (סורת א-נור [24] פסוק 31): "... ותכסינה ברעלותיהן את חזותיהן". חובת החג'אב מוסכמת על האסכולות השיעיות והסוניות. אל-קרצ'אוי מגדיר את האיסור לעטות רעלה כקנאות (תעצב) נגד הוראות האסלאם והערכים המוסלמים דווקא בצרפת, מדינת החירות והפתיחות. הדבר עומד בסתירה לשתי חירויות בסיסיות שהן חלק מזכויות האדם: החירות האישית וחירות האמונה. הטענה, הטעים אל-קרצ'אוי במכתב, כי החג'אב הוא סמל דתי (רמז דיני) איננה נכונה שכן תפקידו של סמל הוא לבטא את שיוכו הדתי של הנושא אותו, דוגמת הצלב על חזהו של נוצרי או של נוצרייה והכיפה על ראשו של יהודי. לעומת זאת, תפקידו של החג'אב להסתיר (סתור) את הערוה ולבטא צניעות.

עוד כתב אל-קרצ'אוי, כי תרבות אמיתית מתאפיינת בסובלנות (תסאמח) ומקבלת גיוון דתי ותרבותי. יש לחנך את האנשים לקבל איש את רעהו אף אם הם שונים בדתם, ככתוב בקוראן בסורת אל-כאפרון [109], פסוק 6: "לכם דתכם ולי דתי".<sup>32</sup> בדרשתו בקטר בסוגיה זו הדגיש אל-קרצ'אוי שהאסלאם מחייב לנהל שיח עם החולקים עליו בדרכי נועם. כמו כן הוא קבע כי רבה מאוד הסובלנות שמגלה האסלאם כלפי הלא-מוסלמים. למשל, האסלאם מאפשר לבני דתות הספר, "אהל אל-כתאב", לקיים מצוות שהן בחזקת מותרות בדתם בעוד הן אסורות בתכלית האיסור באסלאם, דוגמת אכילת חזיר ושתיית יין. אל-קרצ'אוי מסיק כי רק מן המוסלמים דורשים לא לקיים חובה המוטלת עליהם מכוח דתם, דוגמת החג'אב, והדבר מבטא את אחד

31 על חובותיו של המוסלמי החי במערב ראו: אל-קרצ'אוי במסגרת פרק בתכנית "א-שריעה ואל-חיאה" (אלג'זירה): "פקה אל-ג'אליאת אל-אסלאמיה פי אל-ערב" (חלק א'). את תמליל התוכנית ניתן לקרוא

באתר: [www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)

32 נוסח האיגרת של אל-קרצ'אוי לנשיא צרפת בסוגיית החג'אב ראו באתר של אל-קרצ'אוי: [www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=3230&version=1&template\\_id=116&parent\\_id=114](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3230&version=1&template_id=116&parent_id=114)



מן המשקעים של מלחמות הצלב, תסביך ישן של המערב הנוגע לאסלאם ולמוסלמים ושיש להשתחרר ממנו.<sup>33</sup>

### 3. פרשת צריחי המסגדים (מאד'ן) בשווייץ

משאל העם בשווייץ בסוגיית שינוי סעיף 72 בחוקה, ולפיו תכלול החוקה סעיף אשר מונע מן המוסלמים לבנות צריחים למסגדים, הוא אבן בוחן ביחסים בין האסלאם באירופה ובין המערב. שיעור התומכים בהכנסת השינוי בחוקה עמד על 57.4 אחוזים. לאור תוצאות אלה מן הראוי לבחון את הודעת "האיחוד העולמי של אנשי הדת המוסלמים", גוף שבראשו עומד כאמור יוסף אל-קרצ'אוי. לדברי ההודעה, תוצאת המשאל בשווייץ חושפת את הסתירה הבוטה בין התגאותה של שווייץ בדמוקרטיה שלה ובחופש הדת בה ובין האופי הגזעני של תוצאות המשאל אשר משקפות את הפחד מפני האסלאם. "היום הצריחים ומחר המסגדים עצמם", קובעת לשון ההודעה. הצריחים במסגדים, הדגיש האיחוד, הם רק סימן ועדות למקום פולחן ואין להם כל משמעות פוליטית או אחרת מלבד היותם סמל ארכיטקטוני יפה המעיד על סובלנותה של המדינה המתירה לבנותם ועל גיוונה הדתי והתרבותי.

לדברי האיחוד, ניצלו גורמי הימין הקיצוני בשווייץ את אוירת הפחד והמורא מפני המוסלמים השוררת באירופה. הימין טען כי המוסלמים בשווייץ רוצים להרחיב את דרישותיהם בנושא הדת וליישם את השריעה. לדעת האיחוד, טענה זו של הימין היא פרי הדמיון שכן השריעה איננה חלה ברוב המדינות המוסלמיות, ואם כן כיצד יכול בר־דעת לשאוף ליישמה באירופה, שבה השלטון אינו מוסלמי? חשוב לציין שהאיחוד קורא לבני המיעוט המוסלמי בשווייץ לנקוט דרכי שלום ודרכים תרבותיות וחוקיות בהתנגדותם לעמדות אלה שהובעו במשאל. ראשית, על בני המיעוט לפעול יחד עם הארגונים המקומיים והבין־לאומיים שהביעו את התנגדותם למשאל ולתוצאותיו בנימוק שההחלטה עומדת בסתירה לזכויות האדם הבסיסיות ביותר, דוגמת חופש הפולחן ובניית מקומות פולחן. האיחוד קרא לבני המיעוט המוסלמי בשווייץ לנהוג כאילו היו חלק בלתי נפרד מן החברה במדינה, להיות נאמנים לה ולפעול לטובתה. עוד אמרה הודעת האיחוד כי אל למוסלמים לשעות למתסיסים ולמסיתים לשנאה אלא להטיף לאסלאם.

### י. השתלבות בחברה המערבית אך לא היטמעות בתוכה

אל-קרצ'אוי פוסק כי בתקופתנו יש למנוע נישואין בין מוסלמי ללא־מוסלמיות מבנות "אנשי הספר" (כתאביאת), אף שנישואין אלה מותרים על פי הקוראן (סורת אל-מאאדה [5], פסוק 5), וזאת כדי למנוע את אבדן הזהות המוסלמית. אל-קרצ'אוי קובע שמניעת נישואי מוסלמי עם בנות "אנשי הספר" נועדה "למנוע עילה" (סד אלד'ריעה) לנזק.<sup>34</sup> המניעה מעוגנת בכלל

33 יוסף אל-קרצ'אוי, ח'טב א-שיח' אל-קרצ'אוי (מכתבת והבה, 1998), כרך 2, עמ' 195-207.

34 על מונח הלכתי זה, סד איד'ראע, ראו: והבה א-זחילי, אצול אל-פקה אל-אסלאמי (דאר אל-פכר, 2009), חלק ב', עמ' 173-175.

הלכתי ולפיו "דחיית נזק עדיפה על הבאת תועלת"<sup>35</sup>. לפיכך נישואין אלה מותרים רק במקרה של הכרח או של צורך דוחק. אל-קרצ'אוי מונה נזקים אחדים היכולים לצמוח מנישואי מוסלמי עם לא-מוסלמית מקרב "אנשי הספר":

1. אם נישואין מעורבים אלה יהפכו לתופעה חברתית נפוצה, יפגע הדבר בסיכויי הנישואין של נשים מוסלמיות שכן הן רשאיות לשאת גבר מוסלמי בלבד. הדבר נכון במיוחד כאשר המוסלמים הם מיעוט קטן בחלק ממדינות אירופה ואמריקה, ואם בקהילות אלה יינשא המוסלמי ללא-מוסלמית – לא תמצא האישה המוסלמית גבר מוסלמי לנישואין.
  2. יש חשש שמא חלק מן המוסלמים לא יקפידו על התנאי המצוין בקוראן לנישואין עם לא-מוסלמית, דהיינו הם לא יקפידו על כך שנשים אלה תהיינה צנועות. התוצאה עלולה להיות שגברים מוסלמים יינשאו לזונות לא-מוסלמיות.
  3. הבית שמקים המוסלמי בנישואיו עם הלא-מוסלמית הוא בית בעל אופי אמריקני או אירופי. בבית זה, לדברי אל-קרצ'אוי, האישה "מופקדת" על הבעל ולא הוא עליה (בניגוד לנאמר בקוראן, סורת א-נסאא [4], פסוק 34). מובן שהשפעת האם על הילדים גדולה מהשפעת האב, והם גדלים על פי כללי דתה של האם ומכבדים את ערכיה ומסורותיה, אף אם באופן רשמי הם נשארים בני דתו של האב.
- אל-קרצ'אוי מציין כי כאשר האסלאם התיר נישואין של מוסלמי עם בנות "אנשי הספר", הוא הקפיד על שני דברים:

1. האישה מקרב "אנשי הספר" מאמינה בדת שמימית שיש לה הרבה מן המשותף עם האסלאם.
2. האישה הלא-מוסלמית תחיה עם בעל מוסלמי בחברה מוסלמית הדבקה בחוקי האסלאם ולכן היא תושפע ולא תשפיע. צפוי שהאישה, אף אם לא תתאסלם, תאמץ את האסלאם, לפחות את מנהגיו החברתיים, כלומר תתערה בחברה המוסלמית מבחינת התנהגותה. כמו כן חלו שינויים במעמדה של האישה: בעבר היה כוחו של הבעל גדול לאין שיעור משל אשתו; בעל שהיה קנאי לדתו, התגאה בה ושקד על חינוך ילדיו ועל אמונתם, גרם לאישה לאבד את יכולתה להשפיע על הילדים באופן המנוגד לאסלאם. לעומת זאת, בימינו נחלש מעמד הגבר ביחס לאישה המשכילה והתחזק מעמדה של האישה, במיוחד של האישה המערבית. בה בעת אין חברה מוסלמית אמיתית המאמצת את האסלאם כאמונה (שריעה), כמוסר וכתרבות. לפיכך אמורה המשפחה לפצות על היעדרה של חברה מוסלמית אמיתית, להקפיד על התנהלות התא המשפחתי ברוח האסלאם ולמנוע נישואי מוסלמי עם לא-מוסלמית. חשוב לציין שאל-קרצ'אוי מציג מגבלות והתניות אחדות לנישואין בין מוסלמי לבין בנות "אנשי הספר". אחת מן ההתניות היא, שהאישה לא תבוא מקרב קבוצה אשר עוינת את המוסלמים

35 על המונח ד'ריעה ראו שם, שם. על הכלל ההלכתי "דרא אל-מפאסד אולא מן ג'לב אל-מצאלח" ראו: מוחמד א-ז'וקא, שרח אל-קואעד אל-פקהיה (דאר אל-קלם, 2001), עמ' 205-206.

ונלחמת בהם. אנשי ההלכה המוסלמים הבחינו בין אישה מ"בני החסות" (אהל א־ד'מה)<sup>36</sup> ובין אישה מקרב הנלחמים נגד המוסלמים. הם התירו את הנישואין בין המוסלמי לבין ד'מית (אישה השייכת ל"אהל א־ד'מה", דהיינו יהודייה או נוצרייה) ואסרו את הנישואין עם הלוחמות נגד האסלאם (אל־חרביאת), בהתבסס על הנאמר בקוראן (אל־מג'אדלה [58], פסוק 22): "לא תמצא את המאמינים באללה וביום האחרון מתרועעים עם המתנגדים לאללה ולשליחו".<sup>37</sup>

## יא. החלת "הלכת המיעוטים" על המיעוט המוסלמי בישראל: היש מקום לכך על פי אל־קרצ'אוי?

בהגותו של אל־קרצ'אוי ובפסיקותיו אין מקום להשוואה בין המיעוט המוסלמי בישראל ובין המיעוטים המוסלמים במערב. פסיקתו בשתי סוגיות מהותיות עשויה לבסס קביעה זו:

1. בספרו "פקה אל־ג'האד" (שיצא לאור בשנת 2009) דן אל־קרצ'אוי בחלוקת העולם כיום על פי החלוקה של ההלכה המוסלמית. הוא קובע כי כל המדינות המכונות כעת "המדינות המוסלמיות" ואשר בהן מתגורר רוב מוסלמי, נחשבות כולן "דאר אל־אסלאם" אף אם בחלקן אין הן נוהגות על פי השריעה בסוגיות שונות, ובחלקן, דוגמת תורכיה, אף הכריזו בגלוי על היותן חילוניות. די מבחינתו שמדינות אלה הן מוסלמיות במקורן, דהיינו מוסלמיות מבחינה היסטורית, רוב תושביהן מוסלמים ושליטיהן מוסלמים באופן רשמי. כמו כן עדיין ניכרים בהן סימני היכר מוסלמיים מובהקים דוגמת קריאה לתפילה, קריאת קוראן, הקמת מסגדים, קיום תפילות בצייבור ביום שישי, ציון חגים מוסלמיים וכו'. ברוב המדינות הללו מוכרז בחוקה כי האסלאם הוא דת המדינה ובחלקן אף מצוין כי השריעה היא מקור עיקרי או המקור העיקרי לחקיקה. על פי השקפתו של אל־קרצ'אוי, לא ראוי לגרוע מ"דאר אל־אסלאם" גם מדינות ששליטיהן הכריזו על חילוניותן, וזאת כל עוד העמים בהן מוסלמים. שאר מדינות העולם ביחס למוסלמים הן בבחינת "דאר אל־עהד",<sup>38</sup> "בית החווה", להוציא את ישראל. אמנת האומות המאוחדות היא הקושרת בין המוסלמים ושאר העולם ולפיכך על המוסלמים לקיים אמנה זו, להוציא את אשר עומד בסתירה לדתם ולכן אינו מחייבם. אסור למדינות מוסלמיות לחתום על הסכם החולק על דיני השריעה ובייחוד על דיניו החברתיים. מדינה אחת נחשבת בעיניו כיום כ"דאר אל־חרב" מבחינת המוסלמים, הלא

36 "בני החסות" – המעמד ההלכתי של היהודים והנוצרים תחת שלטון מוסלמי. במסגרת מעמדם זה הם ייהנו מביטחון בנפש וברכוש וישלמו מס גולגולת (ג'זיה).

37 יוסף אל־קרצ'אוי, פי פקה אל־אקליאת אל־מסלמה (הערה 9 לעיל), עמ' 91–104. בדבר נישואין עם יהודייה ראו שם, עמ' 99–100. על הסוגיה ההלכתית של נישואי מוסלמי עם לא־מוסלמית ראו: Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge, 2003), pp. 160–193, 186–187.

38 על המונח דאר אל־עהד ראו: Halil Inalcik, "Dar al-Ahd", *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., Vol.2, p. 116.

היא ישראל. חובה על המוסלמים לערוך ג'האד לשחרור פלסטין תוך גילוי ערבות הדדית. אולי יש להוציא מן הכלל את המדינות שחתמו על הסכם שלום נפרד עם ישראל, שכן היא בעיניהן "דאר הַדְנָה"<sup>39</sup>, אף שאל־קרצ'אוי סבור כי אין לחתום על הסכמים נפרדים עם ישראל משום שהדבר גורם נזק לאומה המוסלמית, והרי טיבם של הסכמים להביא תועלת לאומה ולהרחיק ממנה נזק.<sup>40</sup>

2. ההשתתפות הפוליטית – אל־קרצ'אוי מתיר השתתפות פוליטית של מוסלמים במערב. לשיטתו, על המוסלמי במערב לבחון אם כדאי לו להשתלב במפלגות הקיימות או להקים מפלגות עצמאיות. אולי כדאי לו ללמוד מן היהודים, טוען אל־קרצ'אוי, שלא הקימו מפלגה משל עצמם אלא יצרו לעצמם מעמד של כוח משפיע במפלגות הקיימות וקולותיהם משפיעים על תוצאות הבחירות. הוא טוען כי במדינות שהן מחוץ ל"דאר אל־אסלאם" אין לדרוש ממפלגות ליישם את השריעה. לפיכך על המוסלמים לתמוך במפלגה התומכת בצדק והמתרחקת מאתאיזם וממתירנות. כמובן, אין לתמוך במפלגה הדוגלת בסטיות מיניות, קוראת לביצוע הפלות, מאמינה במתירנות מינית וקוראת לילדים למרוד בהוריהם.<sup>41</sup> פסיקה שונה בתכלית פוסק אל־קרצ'אוי בשאלת כניסת המוסלמים לכנסת ישראל. הוא קובע כי יש לדחות כניסת מוסלמים לכנסת כיוון שהשתתפות בכנסת משמעה הכרה בזכות הקיום של ישראל או בהישארותה על האדמה הגזולה. לדברי אל־קרצ'אוי, סוגיית הכניסה לכנסת איננה כפופה ל"הלכת האיזונים", דהיינו שיקול דעת של עלות ותועלת; הוא מגדיר את ישראל כ"ישות זרה" (כיאן דח'יל) באזור שכפתה את עצמה בכוח הברזל והאש, והיא בבחינת איבר זר בגוף הערבי והמוסלמי וככזאת היא נדחית על ידי שאר איברי הגוף.<sup>42</sup>

## יב. סיכום

יוסף אל־קרצ'אוי הוא דמות מפתח בעיצוב זהותם של המוסלמים במערב. פסיקותיו שלו ופסיקותיה של "המועצה האירופית לפסיקת הלכות" שהוא עומד בראשה מלמדות על מגמה להקל על המוסלמים לשהות במערב ולהשתלב בחברות הלא־מוסלמיות. למשל, המועצה קבעה כי חלוקת העולם בהלכה המוסלמית הקלאסית ל"דאר אל־אסלאם", "דאר אל־חרב" ו"דאר אל־עהד" מקורה בראשית האסלאם ובמצב המלחמה ששרר אז. זהו מצב יוצא דופן, שכן האסלאם

39 דאר הַדְנָה – טריטוריה שעמה יש למוסלמים הסכם ולפיו יש הפסקה בלחימה לתקופה מסוימת. הפסקה זו בלחימה נועדה לשרת את טובת המוסלמים.

40 יוסף אל־קרצ'אוי, פקה אל־ג'האד – דאסה מקארנה לאחכאמה ופלספתה פי צ'וא אל־קראאן וא־סנה (מכתב והבה, 2009), כרך 2, עמ' 900-908.

41 אל־קרצ'אוי נדרש לסוגיית ההשתתפות הפוליטית של המוסלמים במערב בתכנית "א־שריעה ואל־חיאה" (15 באוקטובר 2008): "פקה אל־ג'אליאת אל־אסלאמיה פי אל־ע'רב" (חלק ב'). את תמליל הפרק ניתן למצוא באתר: [www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net); עבד אל־והאב אל־אפנדי, אל־אנח'דאט א־סיאסי למסלמי אורובא ואל־ע'רב: אל־פרץ וא־תחד'יאת: [www.e-cfr.org/ar/](http://www.e-cfr.org/ar/).

42 יוסף אל־קרצ'אוי, פתאוא מעאצרה (הערה 28 לעיל), כרך 3, עמ' 479-481.

קובע שהיחסים בין המוסלמים לזולתם מתבססים על דו־קיום בשלום. כל הדינים השרעיים בהלכה המוסלמית הנובעים מחלוקה זו נקבעו בשל המצב ששרר אז בין המדינה המוסלמית לבין שאר העולם סביבה.<sup>43</sup>

בניגוד לעבר, המוסלמים באירופה חיים כיום במדינות פלורליסטיות מבחינה דתית, תרבותית ואתנית. פלורליזם זה מושתת על שלום המבטיח ביטחון ועָרְב לשוויון זכויות. במדינות אלה מתגוררים תושבים משני סוגים: (א) אזרחים – שהחוקים מבטיחים להם את כל זכויות האזרחות ובכללן חופש הדת, שמירתה והכרה בה. עליהם לשמור על המתחייב מחוזה האזרחות, דהיינו לקיים את חוקי המדינה מכוח הנאמר בסורת אל־מאאדה (5), פסוק 1: "הוי המאמינים, מלאו את החובות המוטלות עליכם"; (ב) שוהים – היתר לשהות ניתן באמצעות אשרת כניסה ולכן יש מעין הסכם המחייב את השוהה לקיים את חוקי המדינה. קיום התחייבות זה מעוגן בסורת אל־אסראא (17), פסוק 34: "שמרו על חוזים, כי על חוזים יש לתת את הדין".<sup>44</sup>

כדי להקל על המוסלמי להתמודד עם הסתירה העלולה להיווצר בין קבלת האזרחות של המדינה שאליה היגר ובין השריעה, קובעת המועצה כי מותר למוסלמי לרכוש בית במדינות המערב באמצעות בנקים נוטלי ריבית אף שהריבית אסורה בתכלית באסלאם, שכן הוא אינו מחויב לקיים את דיני השריעה בתחומים האזרחיים, הכספיים והפוליטיים הנוגעים לסדר הציבורי בחברה שאיננה מאמינה באסלאם. זאת כיוון שאין הוא יכול לממש דינים אלה, והלא אללה אינו מחייב נפש אלא כפי יכולתה (סורת אל־בקה [2], פסוק 286). לעומת זאת, המוסלמי חייב לפעול על פי דיני השריעה הנוגעים לו כפרט בתחום הפולחן, המזונות, המשקאות, הלבוש וכמובן המעמד האישי – נישואין וגירושין. אם המוסלמי אינו יכול לקיים דינים אלה, אין הוא רשאי לשהות עוד באותה מדינה ועליו להגר למקום אחר.<sup>45</sup>

אף כאשר נוצרת סתירה בין חוק המדינה לשריעה, דוגמת פרשת החג'אב בצרפת, נראה כי המדיניות של אל־קרצ'אוי היא להטיף לקו מתפשר: על המוסלמים להוסיף לנהוג בדרכי נועם ולהטיף לאסלאם, וְלֹא – יגיעו לעימות עם המשטרים במערב. נראה כי גישה זו מונחית על ידי החשיבות הרבה שהוא מייחס לנוכחות המוסלמים במערב ולכוח השפעתם במדינות אלה. נראה שמה שמניע את אל־קרצ'אוי בתחום זה הוא מימוש המטרה: על האסלאם להחזיר עטרה ליושנה ולכבוש את אירופה, אך הפעם בדרך של שלום ושכנוע, לעת עתה לפחות.

43 המושב השישה־עשר של המועצה (יולי 2006), בהודעת הסיכום שלה: [www.e-cfr.org/ar/](http://www.e-cfr.org/ar/)

44 ש.ם.

45 אל־קרצ'אוי, פי פקה אל־אקליאת אל־מסלמה (הערה 9 לעיל), עמ' 177. ראו גם הודעת הסיכום של המושב הרביעי של המועצה האירופית לפסיקת הלכה ולמחקרים:

[www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=241](http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=241)



## חלק שני

התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן:  
היסטוריה, דת ופוליטיקה





# האסלאמיזציה של הזהות הערבית בישראל: התנועה האסלאמית, 1972-1996<sup>1</sup>

אלי רכס

## מבוא

נקודת ההתחלה הכרונולוגית של הסקירה שלהלן היא 1972, שנת ייסוד התנועה האסלאמית, ונקודת הסיום היא 1996 – שנת הפילוג בשורותיה. בתווך, במהלך 24 שנים, חוללה התנועה שינוי יסודי בהשקפת עולמם ובאורח חייהם של הערבים בישראל. החברה החילונית ביסודה – אמנם מסורתית ושמרנית בחלקה הגדול – הפכה לחברה בעלת צביון דתי מתעצם והולך, המאמצת דרך חיים דתית וזהות אסלאמית. להלן אבחן את תהליך האסלאמיזציה וארון במטרותיו, באמצעים שננקטו במהלכו ובמידת הצלחתו.

התקופה שבה מתמקדת הסקירה, 1972-1996, היא התקופה המעצבת בתולדות התנועה. אלה השנים הראשונות שבהן נוצקו דפוסי היסוד ותבניות־האם של תהליך האסלאמיזציה. מאז 1996 הלך התהליך והתעצם בתנופה של המשכיות היסטורית. האסלאם כיום בולט לעין והתבלטותו זו לא נוצרה יש מאין.

הדיון להלן מסתמך גם על השוואה הבוחנת את האידאולוגיה של התנועה ואת דרכי פעולתה לעומת דרכן של תנועות תחייה אחרות, בעיקר בשטחים. ההשוואה מעניקה פרספקטיבה, מחדדת את ייחודיותה של התנועה בישראל, ואולי יש בה גם רמז על כיווני התפתחות בעתיד. פעילות התנועה בתקופה הנדונה התפרסה על פני עשרה תחומים:

1. תנועת שיבה לדת – א־שבאב אל־מסלם;
2. הפרק האלים – אוסרת אל־ג'האד;
3. גיבוש אידאולוגיה דתית־אסלאמית;
4. בניית מצע פוליטי־לאומי;
5. יישום עקרונות הדעה;

1 מאמר זה נשען על כתבי־יד הנמצא בהכנה, ואשר מתאר את ההיסטוריה של התנועה האסלאמית מיום הקמתה עד פילוגה. המחבר מבקש להודות למר אהרון ברגר על עזרתו באיסוף החומר ובעיבודו הראשוני.

6. הגנה על קודשי האסלאם;
7. פעילות קהילתית;
8. חדירה למישור המוניציפלי;
9. פיתוח הזיקה לשטחים;
10. כניסה למישור הפרלמנטרי.

תחומים אלה שולבו ונשזרו זה בזה. באמצעות תכנון, תיאום ותזמון נכונים, הם יצרו סינתזה רעיונית ומעשית, שהניכה בין היתר את הבניית הזהות האסלאמית של הערבים בישראל. הסקירה שלהלן מתמקדת רק בחמש סוגיות נבחרות והן שימחישו היטב את התפתחות התהליך: האידאולוגיה, המצע, הדעה, ההגנה על קודשי האסלאם והפעילות הקהילתית.

### האידאולוגיה האסלאמית

התנועה האסלאמית לא פיתחה אידאולוגיה עצמאית משלה – בניגוד לחמאס, למשל – וממילא גם לא פרסמה משנה סדורה; תורתה מסתמכת על מקורות רעיוניים קיימים. לפיכך ניתן לשרטט את תמונת עולמה הדתית רק על פי כתביהם של מנהיגיה הבכירים, כפי שראו אור בקובצי מאמרים (האיגרות של שיח' עבדאללה נמר דרויש, למשל), במאמרים שהתפרסמו בעיתוני התנועה וכן בספרות הדתית שצרכה התנועה, שהטמיעה או שהפיצה.

עיקרי התפיסה הרעיונית-דתית של התנועה האסלאמית מסתכמים בשלוש מילים: אל-אסלאם הוא אל-חל ("האסלאם הוא הפתרון"). בססמה זאת מגולמת הפילוסופיה כולה: יש משבר המשווע לפתרון – והפתרון נמצא באסלאם, אשר בכוחו להביא מזור למצוקותיו של הפרט, לתחלואיה של החברה ולבעיותיה של האנושות כולה.

תפיסת האסלאם היא תפיסה כוללנית: לא רק אוסף של עיקרי אמונה רוחנית בין האדם לבוראו, אלא דרך חיים (נט'אם היא, מנהג' היא); זוהי דת חברתית הממלאת פונקציות מוסריות-ערכיות והמשמשת בסיס חברתי – ופוליטי – לקהילה. ססמת דגל נוספת של התנועה הייתה אל-אסלאם הוא אל-בדיל, "האסלאם הוא האלטרנטיבה", חלופה לתרבות המערב המזויפת והמושחתת; על רקע משבר הזהות, האסלאם נתפס כחלופה אותנטית, גאה וזקופה לתרבות קלוקלת ודחוייה.

האידאולוגיה של התנועה ינקה משלושה מקורות רעיוניים:

1. האסלאם הקלאסי, הסוני-אורתודוקסי;

2. הזרם הרפורמיסטי-מודרניסטי;

3. תורת האחים המוסלמים.

הגישה הסוני-אורתודוקסית התבטאה בהסתמכות הבלעדית על הקוראן והחדית', על הצגת האסלאם כפשוטה האלוהית, כדרך החיים המושלמת והמתקדמת ביותר. פרסומי התנועה –

ספרים, חוברות ומאמרי עיתונות – הרבו להביא את פרשנויות הקוראן וציטטות מתוך קובצי חדית' קלאסיים, דוגמת בח'ארי ומוסלם.

רוח כתביהם של דְּבָרֵי הזרם הרפורמיסטי-מודרניסטי של המאה התשע-עשרה והמאה העשרים (ג'מאל א-דין אל-אפע'אני, מוחמד עבדו, רשיד רצ'א ואחרים) ניכרה אף היא במסר של התנועה. דובריה הטמיעו את יסודות המענה הרפורמיסטי-מודרניסטי על אתגרי המערב, תוך שימוש במוטיבים הקלאסיים של אפולוגטיקה ושל אנטי-מערביות. הם פיארו את העבר האסלאמי וראו בו מודל אידילי לחברה של הזמן הנוכחי. שיבה לאסלאם הנכון – ציטוט מאפע'אני, מעבדו ומרשיד רצ'א – תביא מרפא לחולי החברה. התקדמות המדע, הוסיפו, אינה סותרת את מסורת האסלאם אלא היא חלק ממנה.

המקור הרעיוני השלישי של התנועה הוא החשוב מכולם. התנועה האסלאמית היא תנועה-בת של האחים המוסלמים. אמנם שלא כמו חמאס, המצהירה בפתח ה"אמנה" על שיוכה הרעיוני ל"אחים", נמנעה התנועה בישראל מלעשות כן, אבל הן במסה והן במעש היא אימצה את יעדה של תנועת האחים המוסלמים לבנות חברה אסלאמית, שתתנהל על פי חוקי השריעה, כשהקוראן הוא הקונסטיטוציה, הדסתור.

במישור המעשי העתיקה התנועה האסלאמית את מודל הפעולה הקלאסי של האחים המוסלמים הקורא לשינוי הדרגתי, רפורמיסטי, מבפנים, מלמטה למעלה, לאחר שלב ארוך וממושך של הכשרת הלבבות. כתבי האחים המוסלמים, הן איגרותיו של חסן אל-בנא והן כתבי חסן אל-הודייבי, סייד קוטב ומנהיגי "אחים" ממדינות ערביות אחרות – משמשים מקור הסתמכות מרכזי לאנשי התנועה האסלאמית בישראל.

שאלת הזהות עומדת במרכז דיון זה. רבות נכתב על מורכבות הזהות הפוליטית-לאומית של הערבים בישראל. סבוכה לא פחות היא שאלת הזהות האסלאמית-דתית. מלחמת 1948 יצרה חלל מבני במערך החיים הדתיים של הערבים בישראל. המועצה המוסלמית העליונה נעלמה; ההנהגה הדתית-רוחנית נטשה ברובה והותירה את הציבור המוסלמי ללא מערכת שיפוט וללא שירותי דת; הטיפול השוטף בענייניו, כולל השליטה בנכסי הווקף, עבר לידי הממשלה. מבחינה הלכתית, המוסלמים בישראל נקלעו לדילמה סבוכה לאחר שנגזר עליהם בן-לילה לחיות כבני מיעוט מוסלמי במדינה לא-מוסלמית, מצב שהיה בו משום סטייה ממהלכה התקין של ההיסטוריה. כך נוצר משבר זהות מקומי, והוא החרף לאחר מלחמת 1967, עם קריסתן של האידאולוגיות החילוניות-לאומיות בעולם הערבי. התנועה האסלאמית סיפקה מענה: נוכח אותה תחושה של "אבדן זהות", היא הציעה זהות וזיקה אסלאמיות חלופיות. עם זאת, בניגוד לחמאס, לא בחרה התנועה האסלאמית בזהות אסלאמית אקסקלוסיבית, אלא הכירה בקיומם של מעגלי זהות אחרים המתקיימים לצדה: מעגל ערבי, פלסטיני, ישראלי וכלל-אנושי.

מרתקת מאוד הדרך שבה תמרנה התנועה את עמדותיה בין מרכיבים סותרים אלה של זהות. היא שיקפה התפתחות, לעתים לוליינות, בין שלושה אילוצי יסוד: (א) היסוד האסלאמי,

המתבטא בנאמנות ליעד של הקמת מדינת הלכה אסלאמית; (ב) היסוד הפלסטיני-לאומי – תמיכה בתביעות אש"ף לזכות ההגדרה העצמית והקמת מדינה פלסטינית; (ג) היסוד הישראלי – הכורח להכיר בישראל ולהקפיד לא להפר את החוק, פן יכולע לתנועה. כאמור, בניגוד לחמאס לא פיתחה התנועה האסלאמית חלופה עצמאית של חזון אסלאמי-לאומי המתחרה בזרם הפוליטי-לאומי של הערבים בישראל. היא גם לא תמכה ברעיון של חלופה אסלאמית לתנועה הלאומית הפלסטינית הכללית, לפחות בשלב הראשון של התקופה שבה אנו דנים.

עומק הדילמה התגלה בעמדות כלפי הקמת מדינה אסלאמית. אפשר לזהות התייחסויות מעורפלות, בלתי מחייבות ורבות-פנים לרעיון של מדינת הלכה אסלאמית: ביסודן גישה שאינה פוסלת הקמת שלטון אסלאמי על פני כל פלסטיין ההיסטורית, אך בצדה הכרה במציאות, וקביעה – בדומה לקו של חמאס – שזו "מטרה אסטרטגית ארוכת-טווח". עמדת הזרם הפרגמטי בתנועה שיקפה קו מתון ונחרץ יותר, ששלל במפורש את האפשרות של הקמת שלטון אסלאמי בישראל. עמדות מנוגדות אלה מצביעות על המחלוקת הפוליטית שנתגלעה בתנועה, מחלוקת ששורשיה בשנות השמונים המאוחרות של המאה העשרים; לימים, ב-1996, הביאה מחלוקת זו לקרע סופי שנסב על שאלת ההשתתפות בבחירות לכנסת. לאחר הסכמי אוסלו תמך הזרם המתון יותר בפשרה מדינית שתוליך להקמת מדינה פלסטינית עצמאית בהנהגת אש"ף בגדה המערבית וברצועת עזה, ואילו הזרם הרדיקלי יותר לא פסל את הרעיון, אך הרבה לבקר תוך "פזילה" לרעיון החלופי של שלטון אסלאמי.

גם בשאלת הזהות הישראלית בולטת השניות בעמדותיה של התנועה וניכרים בהן ניגודים דקים וסותרים. מחד גיסא, בעמדותיה המוצהרות בלטה בפרסומי התנועה ההכרה בקיומה של מדינת ישראל ובזכותה העקרונית להמשיך ולהתקיים. כדי להסיר ספר הרבה דרויש להדגיש: "פומבית ובקול אנו מכירים במדינת ישראל [...] סמלי המדינה, הדגל, מגן דוד, המנורה – נישאים בכיסנו באשר נלך"<sup>2</sup>. אחרים, בעיקר דוברים המזוהים עם הפלג הדוגמטי, הציגו את החיבור לישראל כבררת מחדל, כדברי כמאל ח'טיב: "אני מכיר בעובדה שאנחנו חיים במדינת ישראל, אבל לא נסכים להיטמע בהוויה הישראלית, לא רעיונית, לא פוליטית, ובוודאי לא תרבותית. ההוויה הישראלית לא מייצגת אותנו בשום אופן"<sup>3</sup>.

מישור הפעולה המוניציפלי שימש מפלט טוב לשני הזרמים כדי לעקוף את שאלת ההכרה בישראל וטיפוח הזהות הישראלית. הוא לא חייב הכרה מנדטורית בישראל, ודאי לא בישראל כמדינה יהודית, סיפק אפשרות לגיטימית של "השתתפות על תנאי", ולבסוף, פרס כר פעולה רחב להתבססותה של התנועה האסלאמית כדת חברתית, הנוחלת הישגים של ממש המשפרים את מצבה של האוכלוסייה הערבית באופן ניכר.

2 אלי-חיאט, 17 ביוני 1992.

3 העיר, 11 ביולי 1997.

## עקרונות הפעולה

כאמור, התנועה האסלאמית אימצה את דרך הפעולה של האחים המוסלמים – ובמקרה קונקרטי זה גם את דרך חמאס – בניסיון להשליט את חוקי ההלכה על המרחב האסלאמי של החברה הערבית בישראל. היא חתרה להגשים אסלאמיזציה לא רק של הזהות, אלא גם של החברה, וזאת על יסוד עקרונות אלה:

1. פרגמטיזם ורְאליזם פוליטי;
2. מדיניות אקטיביסטית, יוזמת;
3. גיוס בני החברה למען קהילתם;
4. פעולה במסגרת החוק;
5. אימוץ עקרון הדעוה;
6. ניכוס ההגנה על קודשי האסלאם;
7. התבססות מוסדית;
8. פריסת רשת של מוסדות וארגונים קהילתיים.

## ההתבססות המוסדית

מקובל לראות את שנת 1972 כשנת ייסוד התנועה האסלאמית בישראל, אף על פי שלא התרחש בה כל אירוע מכוון דוגמת כנס או ועידת יסוד. ההתחלה קשורה למעשה לפועלו של מייסד התנועה, שיח' עבדאללה נמר דרויש, שהקים באותה שנה את הגרעינים הראשונים של פעילים בכפר קאסם. ב־1974 נוסדו הסניפים בכפר ברא, בג'לג'וליה ובטייבה, ב־1976 באום אל־פחם, ב־1979 בנגב וב־1980 בנצרת.

בשלב ההתחלתי הנהיגו את התנועה אישים כריזמטיים, שרכשו את השכלתם הדתית בשטחים, פעילים בעלי יכולת ארגונית מוכחת. מכולם בלט שיח' דרויש, יליד 1948, תושב כפר קאסם, חבר לשעבר כמפלגה הקומוניסטית. ב־1969 החל דרויש ללמוד במכון האסלאמי בשכם, סיים את לימודיו ב־1972, ולאחר מכן חזר לכפרו והחל להטיף במסגדים.

לצדו בלטו עוד אישים אחדים, צעירים ממנו, שחלקם למדו גם הם במוסדות דתיים בגדה: שיח' ראא'ד צלאח אבו־שקרה מחאג'נה, האשם עבד אל־רחמן, ח'אלד אחמד מהנא וכמאל ח'טיב. עם כניסתה של התנועה האסלאמית לזירה המוניציפלית הצטרפו להנהגה אישים שהגיעו לעמדות כוח מתוקף בחירתם למועצות כנציגי התנועה.

בשנותיה המעצבות שמרה התנועה על מבנה ארגוני בלתי־מוגדר. היא לא נרשמה כמפלגה וממילא לא הייתה בה חברות פורמלית שהקנתה תעודת חבר. מעט מאוד ידוע על המוסדות הרשמיים שפעלו בשנות השבעים והשמונים. שלב המיסוד הגיע רק בסוף שנות השמונים, ובראשית שנות התשעים. אז נודע על קיומו של גוף עליון, מועצה מייעצת (מג'לס שורא),

הנבחר על-ידי ועידה כללית (מא'תמר עאם) שכללה כמה עשרות חברים, נציגי יישובים שבהם פעלה התנועה.

היו חוקרים, בהם בכירי שב"כ לשעבר, שגרסו כי היו לתנועה האסלאמית שתי מערכות ארגוניות, האחת גלויה והשנייה חשאית. זאת בהתאם לחלוקה המסורתית של האחים המוסלמים, שהפרידו בין תאי "אוסרה" פתוחים וסגורים. התנועה הכחישה זאת, אולם לדבריו של נחמן טל, "ניתן להניח שגם בקרב התנועה האסלאמית קיימים תאים חשאיים".<sup>4</sup>

כאמור, אחד מעשרת עקרונות הפעולה של התנועה הוא פעילות במסגרת החוק. עיקר כוחה של התנועה האסלאמית מתבסס על פעילותה הגלויה, הלגיטימית, במסגרת החוק. היא הקפידה על מיצוי אפיקי הפעולה בחברה פתוחה ודמוקרטית בלא להיזקק לפעילות חשאית, אף שכאמור יש הרומזים כי עשתה כן. פירות ההשקעה באפיק הגלוי היו רבים ועל כך יורחב בהמשך.

## הדעה

המונח דעה במובנו המקורי מתכוון לקריאה או להזמנה להצטרף לאסלאם, ללכת בדרכיו, להכיר בו כדת האמת. בתקופה המודרנית חל במונח תהליך של "פוליטיזציה" והוא הפך למילת צופן להטפה ולתעמולה דתיות. דעה היא אבן הראשה בדוקטרינה של תנועת האחים המוסלמים ובדרכן של כל תנועות המשנה שצמחו ממנה, כולל חמאס. פעילות הדעה כללה דרשות, שיעורי דת, עצרות התעוררות, מחנות חינוכיים, הפצת ספרים ופרסום מנשרים, גילויי דעת ועיתונות תנועתית. התנועה האסלאמית בישראל מיצתה במרץ את כל אפיקי הפעולה הללו. פעילות התנועה הייתה מאורגנת וממוסדת. ברבים מהיישובים הערביים הוקמו "ועדות דעה" מקומיות, שארגנו וניהלו מסעות התעוררות. עם השנים השתכללו שיטות העבודה וכך, לדוגמה, ב-1992 הנהיגה התנועה לראשונה באום אל-פחם "שבוע דעה", שזכה לפופולריות רבה. עשרות צעירים פקדו אז בתי אב ביישוב והפיחו ביושביהם את רוח החזרה בתשובה וקבלת עול מצוות האסלאם. משלחות ביקרו תושבים המאושפזים בבתי חולים והושקע מאמץ רב בהכנת חומר הסברה דוקטרינרי, כולל מדבקות של פסוקי קוראן וחדית', ובהפצתו ברכים. קריאות הדעה נשאו פרי והחל מסוף שנות השבעים ניכרה תנועה של חזרה בתשובה שנודעה בשם א-שבאב אל-מסלם, "הצעירים המוסלמים". פני החברה החלו להשתנות אט אט ולעטות לבוש אסלאמי תרתי משמע: צעירים אימצו את הבגד האסלאמי המסורתי (אל-זי אל-אסלאמי) כסמל לאדיקות ולצניעות. בני נוער כיסו ראשם בכיפות לבנות וגידלו זקנים, והצריכה של ספרות דתית – קוראן וקובצי חדית' – עלתה באופן ניכר.

4 נחמן טל, "התנועה האסלאמית בישראל", עדכן אסטרטגי, כרך 2, מס' 4 (פברואר 2000), עמ' 8-12. המאמר מצוי בכתובת האינטרנט [http://www.inss.org.il/upload/\(FILE\)1193651561.pdf](http://www.inss.org.il/upload/(FILE)1193651561.pdf) (נדלה ב-25 ביולי 2010).

מעל לכול ניכר השינוי במסגדים. התנועה האסלאמית החזירה "עטרה ליושנה": המסגד חזר למלא פונקציה מרכזית בחיי היישוב לא רק כמקום תפילה אלא גם כמרכז קהילתי, מעין "מתנ"ס אסלאמי". מספר המתפללים התרחב בעקביות וכך גם מספר המסגדים. במשך 26 שנה, בין 1967 ל-1993, גדל מספר המסגדים בישראל פי ארבעה, מ-60 ל-240.<sup>5</sup> כך התווסף למאפייני הזהות הערבית-אסלאמית בישראל סמל בולט חדש-ישן: צריח המסגד, מתנשא, גבוה – ומתריס.

## ההגנה על קודשי האסלאם

עד כה נסקר החלל המבני והארגוני שנפער בחייה של העדה המוסלמית לאחר 1948. התנועה האסלאמית החלה למלא את החסר בדרך סלקטיבית: היא הדירה את רגליה מתחומים שבהם החלו הפערים להיסגר ומתחומים שסיכוייה להצליח בהם היו קלושים מלכתחילה, כמו מערכת השיפוט השרעי. לעומת זאת, המסע להגנה על אתרים אסלאמיים בישראל ולשימורם סומן כיעד ששיווע להתערבות ושבנו ניתן היה לפעול.

במאי 1991 נוסדה "אגודת אל-אקצא לשמירה על האוקאף והמקומות הקדושים האסלאמיים" (ג'מעית אל-אקצא לרעאית אל-אוקאף ואל-מקדסאת אל-אסלאמיה). פעילותה של האגודה התמקדה בשני תחומים: האחד, מאבק לשחרור נכסי הווקף משליטת האפטרופוס לנכסי נפקדים והחזרתם לניהול העדה המוסלמית, קרי התנועה האסלאמית. בתחום זה נזקפו לזכות התנועה הישגים מוגבלים בתקופה הנדונה במאמר זה. התחום השני הוא שימור אתרי האסלאם; כאן זכתה התנועה מן ההפקר משום שהמדינה הזניחה את הטיפול בהם לאורך השנים. התנועה, ואחר כך האגודה, "הסתערו" על תחום זה ופעלו לאיתור אתרים אסלאמיים, למיפויים, לשימורם, לניקומם ולטיפוחם – לא רק ביישובים ערביים קיימים אלא גם במקומות שבהם נותרו שרידים של מסגדים או של בתי קברות מוסלמיים ברחבי הארץ.

המדינה לא ראתה בעין יפה יוזמה זו וניסתה למנוע מראשי התנועה כניסה לאתרים אלה בטענה שהם משתלטים על אדמות מדינה. בהדרגה התרבו העימותים בין מאמינים מוסלמים ובין השלטונות. המאבק הועבר לפסים משפטיים באמצעות פניות לבג"ץ, ועקב כך התעצמה דמותה הציבורית של התנועה כמגן האסלאם.

התנועה והאגודה השכילו להרחיב את בסיס התמיכה העממית בהן כששילבו במאבק על קודשי האסלאם את הנהגת הציבור הערבי – ועד ראשי המועצות הערביות, ועדת המעקב העליונה וחברי הכנסת הערבים. כך אפשרה ההגנה על קודשי האסלאם לתנועה להחיות את המורשת האסלאמית-דתית של פלסטין שלפני 1948, לשוב ולטפח סמלי הזדהות אסלאמיים הנקשרים לזיכרון הלאומי ולהציב את עצמה כגורם ראשי המניע יוזמה זו.

5 יאיר אטינגר, "התנועה האסלאמית ניצחה: מפעלה יותר מסגדים ואימאמים מהמדינה", הארץ, 4 בדצמבר 2003.

## פעילות קהילתית

בהתאם לתורת האחים המוסלמים הקוראת לחולל את השינוי החברתי הנדרש באורח הדרגתי, פרסה התנועה רשת יעילה של ארגונים ומוסדות ושל עמותות וולונטריות רשומות כחוק, שהקיפה את מכלול תחומי החיים. כל זאת על בסיס העיקרון הרואה באסלאם דת חברתית, בעלת מסר מוסרי וערכי.

מאז שנות השמונים החלה התנועה להציג פתרונות מעשיים לכל אותן סוגיות חברתיות שהממשלה כשלה בהן והזניחה אותן. שיח' דרויש טבע את העיקרון המנחה: "אם המדינה אינה מוכנה לעזור לנו – נעזור אנו לעצמנו".<sup>6</sup> כך בנתה התנועה בשיטתיות מרחב אסלאמי, סמלי ומעשי, המתנהל ברוח הדת המקורית ומציג חלופה יעילה ומתפקדת לסביבה חילונית-תרבותית זרה. כאן, בשלב מוקדם זה, נטמנו הזרעים הראשונים לתפיסת עולם אוטונומיסטית, שהלכה והתגבשה עם השנים ושאהד מביטוייה המאוחרים היה החתירה להקמת קהילה בלתי-תלויה (אל-מג'תמע אל-עצאמי) ששיח' רא'ד צלאח הוא מחסידיה הראשונים.<sup>7</sup> ייתכן שאפשר להרחיק לכת ולראות בתופעות ראשונות אלה גם ניצנים ל"תרבות המובלעת" שעליה הצביע עמנואל סיון במאמרו משנת 1991.<sup>8</sup>

כאמור, פעילות התנועה השתרעה על פני תחומים רבים: חינוך, השכלה גבוהה, סטודנטים, עבודות תשתית, בריאות, צדקה, סעד ורווחה, תרבות ואמנות, ספורט.

### חינוך

החשיבות שייחסה התנועה האסלאמית לחינוך ינקה משני מקורות. ראשית, היא שיקפה את המרכזיות של החינוך בתורת האחים המוסלמים ככלי ראשון במעלה לפיתוח האמונה של הפרט המוסלמי ולעיצוב התנהגותו וכן כמנגנון לגיוס חברים. שנית, בתחום החינוך נקרתה לתנועה האסלאמית הזדמנות למלא חלל של הזנחה מצד השלטון, הן בתחום תשתית החינוך והן בתכנים של לימודי דת.

החינוך לגיל הרך הציע כר פעולה נרחב. המדינה לא הקימה גני ילדים ומבחינת התנועה זה היה גילם המועדף של הילדים שניתן לטעת בהם את ערכי האסלאם. ואכן התנועה, בדומה לש"ס, פרסה רשת של גני ילדים ומעונות יום ששכר הלימוד בהם מסובסד, והציעה לתלמידים ארוחות חינם והסעות מאורגנות. את האלף-בית למדו הילדים על פי אותיות הקוראן, כפי

6 הארץ, 17 ביוני 1988. מצוטט אצל: אלי רכס, המיעוט הערבי בישראל: בין קומוניזם ללאומיות ערבית, 1965-1991 (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1993), עמ' 154.

7 סקירה על רעיון אל-מג'תמע אל-עצאמי ראו: נוהאד עלי, "תפיסת אל-מג'תמע אל-עצאמי" של התנועה האסלאמית", בתוך: אלי רכס (עורך), המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה-17 (אוניברסיטת תל-אביב: תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, 2007), עמ' 100-110.

8 עמנואל סיון, "תרבות המובלעת", אלפיים: כתבי-עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות, גיליון 4 (1991), עמ' 45-98.



שלמדו הילדים היהודים ב"חדר". היענות הציבור הייתה רבה: כמחצית מהילדים בני שלוש עד חמש באום אל-פחם למדו ב־1990 בשבעה גנים של התנועה. מפעל חינוכי אחר לילדים שזכה לפופולריות רבה היה קייטנות קיץ (מחנות חינוכיים, מעסכראת תרבויה). הפעילות כללה שדאות, טיולים לאתרי תיירות ולאחרים אסלאמיים, לימוד תפילה, הרצאות והופעות של להקות זמר.

### השכלה גבוהה

גולת הכותרת בתחום זה היא מכללת אל-דעוה והמדעים האסלאמית (כלית א-דעוה ואל-עלום אל-אסלאמיה) שנוסדה באום אל-פחם ב־1985. מוסד זה, שלא הוכר על-ידי רשויות המדינה, אפשר לתנועה להכשיר אנשי דת אסלאמיים ולמלא גם כאן באופן חלקי את החסר. בצד המכללה הקימה התנועה מכון מחקר, מרכז הלימודים בני זמננו (מרכז א-דראסאת אל-מעאצרה), שהרבה להוציא לאור פרסומים מדעיים ואף כתב-עת אסלאמי.

### סטודנטים

התנועה האסלאמית יזמה פעילות ענפה בקרב הסטודנטים במוסדות להשכלה גבוהה. ועדת הסטודנטים של התנועה חילקה מלגות וגייסה את הסטודנטים לפעילות התנדבותית. סטודנטים נציגי התנועה התמודדו בהצלחה בבחירות לוועדי האוניברסיטאות.

### עבודות תשתית

עבודות הפיתוח שיזמה התנועה נערכו במסגרת "מחנות העבודה האסלאמיים" שנוסדו על פי הדגם שטבעה תנועת האחים המוסלמים במצרים. בתחילה נערכו המחנות באופן בלתי סדיר, בעיקר בסופי שבוע, אך במהרה עברו לפעילות על בסיס שנתי קבוע. מחנה טיפוס מסוג זה כלל עשרות מתנדבים מרחבי הארץ – לעתים אף מאות – רובם צעירים ובני נוער שכונו לעתים "גורי אל-אקצא" (אשבאל אל-אקצא).

העבודות שהמתנדבים עסקו בהן כללו סלילת כבישים פנימיים או הרחבת כבישים קיימים; הנחת מדרכות; שיפוץ בתי ספר; בניית כיתות לימוד; בניית מגרשי ספורט ומשחקים; הקמת גדרות אבן או גדרות ביטחון סביב מבני ציבור; בניית תחנות אוטובוס מקורות; ניקוי בתי קברות מוסלמיים, טיפוחם וגידורם. "מחנות העבודה" נחלו הצלחה רבה והביאו לגילוי אחווה וסולידריות כלל-אסלאמית. ההשקעה הכספית הייתה מזערית (העבודה והחומרים נתרמו) והתוצאות היו מיידיות ונראו בשטח, דבר שתרם לעליית יוקרתה של התנועה.

### בריאות

בתחום זה הפעילה התנועה ארגון גג, "התאחדות המרפאות האסלאמיות" (אתחאד אל-עיאדאת אל-אסלאמיה), שהיה אחראי על רשת מרפאות מקומיות. לדוגמה, מרפאת אום אל-פחם,

שמוקמה במסגד אבו-עבידה, העניקה שירותים אלה: תורנות במשך כל שעות היממה; טיפול אמבולטורי; רפואת משפחה ורפואה פנימית; ציוד קרדיולוגי בסיסי; אמבולנס וטיפול שיניים דחופים. כמו כן ארגנה התנועה ביישובים רבים את מפעל "שבוע הבריאות", שכלל בדיקות וטיפולים חינם, ייעוץ רפואי והרצאות.

### צדקה, סעד ורווחה

בתחום זה פעלה התנועה באמצעות "ועדת זכאה ארצית" וועדות מקומיות. תפקידן היה לאסוף את כספי הזכאת ולהעבירם לנזקקים. תשלום הזכאת נדרש מכל מוסלמי שהכנסתו עלתה על המינימום שקבעה התנועה (בזמנו היה הסף 2,500 ש"ח). ועדות הזכאת ריכזו את תשלומי ה"פיטרה" בסוף חודש רמדאן, את ההכנסות משכר הלימוד בגני הילדים ובמעונות היום ואת ההכנסות ממכירת ספרים. ראוי לציין, כי כספי הזכאת ותרומות של תומכי התנועה שימשו מקור ראשי למימון פעולותיה של התנועה.

כספי הזכאת יועדו למפעלי סעד ורווחה כדלקמן: אגודות צדקה וגמילות חסדים; סיוע כספי לנזקקים; שירותי סעד לקשישים; סיוע במימון חתונות לנזקקים; שיפוץ בתים לנתמכי סעד; מלחמה בסמים ובאלכוהול.

### תרבות ואמנות

בתחום זה קיימה התנועה מגוון פעילויות של זמרה, תאטרון וספרות. התנועה הקימה להקות זמר והן הופיעו בחתונות וניגנו בכלי נגינה מסורתיים (דרכוכה, טבל, דף). הלהקות הופיעו גם בעצרות התנועה, במחנות חינוכיים ובמסיבות סיום של מחנות עבודה. שתי הלהקות הכולטות היו אל-אעתצאם ("הנחישות") מכפר כנא וא-נור ("האור") מאום אל-פחם. התאטרון האסלאמי הפעיל שש להקות ביישובים אלה: אום אל-פחם, כפר כנא, כפר קאסם, יפו, טייבה, אזור הנגב. הלהקות הציגו מחזות בנושאים פוליטיים (הכיבוש, המנדט הבריטי), מחזות חברתיים (תחלואי החברה) ומחזות לילדים ולבני נוער.

התנועה הקימה את התאחדות הספריות האסלאמיות (אתחאד אל-מכאתב אל-אסלאמיה). ב-1992 פעלו 30 ספריות מקומיות במסגרת עמותות אסלאמיות רשומות כחוק. חלק ניכר מהן פעל בתוך מרכזי תרבות אסלאמיים. התנועה גם הפעילה חנויות ספרים (הרשומות כעמותות) וערכה תערוכות ספרים אסלאמיים.

### ספורט

אחד מצעדיה הראשונים של התנועה היה הקמת התאחדות הספורט האסלאמי. "ליגת הכדורגל האסלאמי" נוסדה ב-1986; עם ייסודה נכללו בה 14 קבוצות, וכעבור עשור, ב-1996, נכללו בה 60 קבוצות. ליגת כדורגל זו הייתה נפרדת ועצמאית, ללא שום זיקה ארגונית לליגות הכדורגל

בישראל.<sup>9</sup> כן קיימה התנועה קורסים לאומנות הלחימה (ג'ודו, קראטה) ופתחה מועדונים לאומנויות לחימה.

## סיכום

תהליך האסלאמיזציה התפתח בחברה הערבית בישראל כשילוב של כל מעגלי העשייה של התנועה האסלאמית. סקירה זו התמקדה בכמה תחומים מוגדרים בלבד, אולם בד בבד נעשתה פעילות ענפה גם בתחומים אחרים. התוצאה האינטגרטיבית הייתה, כאמור, הבניה של זהות אסלאמית ייחודית לחברה הערבית בישראל.

עם זאת, יש להתבונן בדברים מנקודת מבט רחבה: לצד פעילי התנועה האסלאמית פעלו כוחות אחרים – מפלגות, זרמים, גופים, ארגוני חברה אזרחית – והם שהרכיבו את ההנהגה הפוליטית-חברתית של הערבים בישראל. התנועה האסלאמית פעלה במסגרת אילוצים מגבילים – איום נקיטת הצעדים נגדה נותר תלוי ועומד, ולכן התהליך הוא אטי. בה בעת יש לזכור שלא אצה לה הדרך. מבט מופנה אל אופק ארוך-טווח וגישתה הדרגתית ורפורמיסטית. מילת המפתח היא "צבר" – אורך רוח וסבלנות.

---

9 להרחבה על ליגת הכדורגל האסלאמית ראו: תמיר שורק, זהויות במשחק: כדורגל ערבי במדינה יהודית (ירושלים: הוצאת הספרים על-שם י"ל מאגנס, תשס"ו), עמ' 127-149.



## התנועה האסלאמית והפיתוי של הנוף המקודש: המאבק על הקרקע דרך מקומות קדושים

נמרוד לוז

### פתח דבר

מאמר זה עוסק בשני פלגי התנועה האסלאמית בישראל ובמאבק שהם מנהלים על הקרקע ועל זכויות הקהילות האסלאמיות-פלסטיניות והערביות באמצעות ניסיונות השיבה למקומות מקודשים והיצמדות אליהם.

מאז ראשית ימי המנדט הבריטי ביקשו זרמים בתנועה הלאומית הפלסטינית ליצור זיקה בין פלסטין – הישות הגאוגרפית – לבין האסלאם. היו גם שחתרו לראות בפלסטין אדמה קדושה והקדש מוסלמי, כמשתמע מכך. דמות מפתח בתהליך זה היא דמותו של המופתי חאג' אמין אל-חוסני. בדיון זה נבחנות הפעולות השונות הקשורות למקומות קדושים דרך ההבנה שמקום ומקום קדוש הם מקרה פרטי של תופעה זו; מקום הוא מרחב הנוצר תדיר על ידי קבוצות ויחידים. ככזה הוא נתון לפרשנויות שונות ומשתנות והוא חלק מהמארג הפוליטי-חברתי. בה בעת מקום הוא תהליך ותוצר של פעילות אנושית. משום כך הוא פוליטי, שהרי הוא מבטא מערכות כוח ויחסי כוח במרחב. הדיון להלן הוא חלק ממחקר מקיף שאני עורך שכותרתו "פוליטיקה של המקומות הקדושים בקהילות פלסטיניות בישראל". במחקר זה אני טוען כי המיעוט הפלסטיני פועל במקומות אלה ודרכם בשל רגישותם הפוליטית, הדתית, החברתית, הלאומית ועוד, משום שהם יעילים מאוד במאבק הלאומי, הן הקהילתי והן האישי.

טענתי העיקרית היא, כי המקומות הקדושים משמשים את אנשי התנועה האסלאמית כדי להרחיב את מעגל התומכים במטרות התנועה וכדי להפגין את זהותם הדתית והלאומית של בני המיעוט המוסלמי. למקומות הקדושים בישראל נודעו משקל רב ומשמעות רבה, שכן ניתן לאתגר בהם את הזהות הישראלית בדרך יעילה יותר ולהגיע להישגים ניכרים בשל חששן של המדינה ושל רשויות שונות לפגוע במה שנתפס כעיקרון דתי, כמתחם רגיש וכדומה. הפעילות במקומות קדושים הולכת וגוברת בשנים האחרונות בשל מה שאני מכנה "הפיתוי של הקדוש", כלומר העוצמות שקדושה ומקומות קדושים יכולים לגייס בקרב קהלים שונים לשם השגת

מטרות פוליטיות, דתיות ואחרות. הדיון להלן מתמקד בשני פלגי התנועה האסלאמית בישראל ובמאבק שהם מנהלים על הקרקע ועל זכויות הקהילות האסלאמיות-פלסטיניות והערביות באמצעות ההיצמדות למקומות מקודשים ובאמצעות ניסיונות השיבה אליהם. התבוננותי בתנועה האסלאמית בישראל אינה מבקשת ללמוד על מהותו של הפונדמנטליזם האסלאמי בישראל ולא לבחון אותה בהשוואה לתנועות אסלאמיות אחרות. המחקר עוסק במקומות קדושים ובמשמעויותיהם הנרחבות בעיני קהילות פלסטיניות בישראל. לפני שאדון באופן שבו התנועה האסלאמית פועלת כיום במקומות קדושים, אסביר בקצרה את המונח מקום בהקשרו הנוכחי – מקום קדוש. הדיון נשען על גישות תאורטיות גאוגרפיות, תרבותיות ופוליטיות.

### מקום ומקום קדוש

שאלת המקום מעסיקה זה שנים ארוכות חוקרים ממגוון דיסציפלינות מדעיות. מישל פוקו היה מן ההוגים הבולטים שתרמו לשובו של הדיון התאורטי במהותו של המקום למרכז הבמה המחקרית. בדרכו המרתקת והמשכנעת טען פוקו כי מקום הוא מרכיב חיוני בכל פעולה הקשורה בהפגנת כוח ובניצול של כוח (Foucault, 1980). במילים אחרות, המקום לעולם נמצא בתוך מערכת כוחות ובתוך יחסי כוח ומכאן אופיו הפוליטי. אין להבין מקומות במנותק מיחסי הכוחות וממערך הקשרים החברתיים הבאים לידי ביטוי בהם. בהמשך לכך יש לראות מקום כתוצר של פעילות חברתית שבהכרח אינו מתקיים במנותק מחברה. ההגדרה הבאה מדגישה היטב את הקשר בין המקום לבין חברה ולהיותו יצירה חברתית ותוצר של הבניה חברתית: "מקום הוא מרחב שיוחסה לו משמעות על ידי סוכן אנושי" (Carter, Donald and Squires, 1993), כלומר מקום יכול להתקיים ככזה רק בקשר עם פעילות אנושית. מקום הוא ביטוי למערכות מורכבות של קשרים, של שליטה ושל כפיפות, של סולידריות ושל שיתוף פעולה, בצד מאבקים ומחלוקות (Massey, 1993). המאבקים, המחלוקות והקונפליקטים הנוגעים למקומות אחראים במידה רבה גם לתמורות באופן שבו ניתן להבין את מהותם של מקומות אלה. מקום הוא מערכת מורכבת של תהליכי הסמלה ומשום כך פעמים רבות משמעותו והסימבוליקה המיוחסת לו ניצבים בלבם של מאבקים – על שליטה, על משמעות, על האופן שבו יובן המקום. משום כך מאבקי בעלות על המקום ועל השליטה בו הם חלק מהותי בכל מאבק תרבותי על אוטונומיה, על שליטה ועל הגדרה עצמית (Escobar, 2001). מקום מספק את המסגרת הקונקרטית הממשית והסמלית כאחת, שבה תרבות פועלת בבואה לקשר בין חבריה במערכות של פעילות ושל משמעות (Agnew and Duncan, 1989).

המשמעות שניתנת למקום יכולה להשתנות בכל רגע נתון והיא אכן משתנה כל הזמן בשל השתנות המערכות החברתיות סביבו. לפיכך מקום הוא תוצר של פעילות אנושית וככזה הוא פוליטי, מאחר שהוא מבטא מערכות כוח ויחסי כוח במרחב. מקום נתון תמיד במצב של השתנות ובדרך (ברמה התאורטית לפחות) להיווצר ולהיות מובן מחדש (Pred, 1984).

מהו אפוא מקום קדוש? מבחינה תאורטית אין הבדלים מהותיים בין מקום לבין מקום קדוש. מקום קדוש הוא מקום שמישהו מייחס לו קדושה. באחד הדיונים המרתקים בחוויית הקדושה התייחס לכך רודולף אוטו במונח נומינוזי, כלומר שמימי; זהו הרגש האוחז בנו כאשר אנו נחשפים למרכיב הקדושה במקומות מסוימים (אוטו, 1999). ייאמר מיד שבאופן שבו אני בוחן מקומות קדושים אין כלל התמקדות במרכיביהם הרוחניים, השמימיים או השלווים. יתרה מזו, דומה שההפך הוא הנכון – בדיון שעסק במהותן של עליות לרגל ובתפקידם של מקומות קדושים, מציגים אידו וסלנו עמדה שלפיה המקום הקדוש הוא מעין ריק או מרחב ריק שלתוכו ניתן לצקת לפי הצורך תכנים משתנים (Eade and Sallnow, 1991). הגדרה זו מאשררת את התפיסה בדבר המרכיבים הפוליטיים והחברתיים המשפיעים על התהוותם של מקומות קדושים. תפיסה זו עקבית ותואמת את התובנות הגאוגרפיות שהצגתי לעיל ביחס למקום בכלל, ואכן במחקרים רבים העוסקים בגאוגרפיה של הדת עולים פעם אחר פעם המרכיבים הקונפליקטואליים, הפוליטיים בהכרח, המרכזיים לאופן שבו קהילות (ובמיוחד קהילות מיעוט) מבינות ומבנות את המקומות הקדושים שלהם (Chivallon, 2001; Kong, 1993, 2001; Naylor and Ryan, 2002). יתרה מזו, מקום קדוש הוא פעמים רבות מרחב שדרכו בעלי אינטרסים שונים מקדמים את עמדתם, ומשום כך הוא ניצב בלבם של קונפליקטים רבים על בעלות, על שליטה, על משמעות ועוד. באופן שבו אני מבין מקומות קדושים ובוחן אותם, אין בהם דבר שמימי כלשהו, שָׁלוֹ או רגוע. לאורך ההיסטוריה מקומות קדושים הם מקומות שבהם מרכיבים אידאולוגיים ופוליטיים מועצמים והופכים להיות פעמים רבות נקודות חיכוך ומחלוקת, מאבק ואלמות והדרגמאות לכך רבות. אחת הטענות במחקרי היא, שהמיעוט הפלסטיני בישראל פועל במקומות אלה ודרכם בשל רגישותם הפוליטית, הדתית, החברתית והלאומית משום שהם יעילים מאוד בגיוס תמיכה ותומכים במאבק הלאומי, הקהילתי והאישי.

על עליית חשיבותו של מוטיב הקדושה במסגרת הפיכתה של הדת לחלק מרכזי בניסוח הלאומיות הפלסטינית ניתן לעמוד באמצעות ניתוח דגלי התנועות הפלסטיניות הלאומיות, פת"ח וחמאס. סמלו של ארגון פת"ח, שנוסד באופן רשמי ב־1965, הוא קווי המתאר הכלליים של מפת פלסטין ועליה מוצלבים שני רובי סער. במרכז הסמל של ארגון חמאס שנוסד ב־1987 ניצב איור של כיפת הסלע (קבת אל־צח'רה) מעוטר משני צדיו בדגל פלסטין ובנוסחה דתית קלסית, "אין אל מבלעדי אללה". השוואה בין שני סמלים אלה והמסרים המועברים בהם מלמדת היטב על מרכזיותו ההולכת וגוברת של המקום הקדוש ("אל־חרם א־שריף") באידאולוגיה הלאומית הפלסטינית. האופן שבו חמאס, הגרסה הפלסטינית העדכנית לאחים המוסלמים, עושה שימוש במקום הקדוש ביותר מדגים היטב את המוטיב שבחזיתי להדגיש בכותרת המאמר והוא "הפיתוי של הנוף המקודש". טענתי העיקרית היא, כי בקרב פלגי התנועה האסלאמית בישראל, בדומה לתיאור לעיל העוסק בתנועת החמאס, נעשה שימוש אינטנסיבי במקומות

הקדושים כדי להרחיב את מעגל התומכים במטרות התנועה וכדי להפגין את זהותם הדתית והלאומית של בני המיעוט המוסלמי.

### הזרם האסלאמי ומקומות קדושים: מבט היסטורי

ראשיתו של הזרם האסלאמי בלאומיות הפלסטינית היא בשנות העשרים של המאה העשרים. הזרם התגבש סביב דמותו של המופתי חאג' אמין אל-חוסייני, שנבחר על ידי הבריטים לעמוד בראש גוף שנקרא "המועצה המוסלמית העליונה". הגוף, שהיה בעבור הבריטים סוכנות ליצירת קשר עם האוכלוסייה הערבית, הפך לכלי המרכזי במאבק נגדם בשל דמותו של המופתי ובשל הצלחתו. הוא השתמש בקדושה כדרך המרכזית שבה פעל לגייס אנשים למטרות הלאומית והדתית, ומראשית דרכו מיקד את העימות עם התנועה הציונית במאבק על מוקדי קדושה. התעמולה המתמשכת בדבר קדושת ירושלים לאסלאם היא אחת מהצלחותיו הגדולות.

בדומה למנהיגים פוליטיים אחרים שקדמו לו – כמו הח'ליפה האמיי עבד אל-מלכ בן מרוואן, שליטי סוריה במאה ה-12 בני שושלת הזנגים, צלאח א-דין אלאיובי אשר הכניע את הממלכה הצלבנית בקרב קרני חטיין וסולטאנים עות'מאנים – עשה גם המופתי שימוש פוליטי נרחב במשקלה של ירושלים ובקדושתה לאסלאם (סיון, 1977; אלעד, 2004). מסע התעמולה שבו פתח הסתמך על הטענה שירושלים עומדת ליפול לידי היהודים וכל מטרתם היא הקמת בית המקדש השלישי על חורבותיו של אל-אקצא. במסע זה ביקר חאג' אמין בארצות שונות, שלח שליחים והפיץ תמונות מורכבות (פוטומונטז') של בית המקדש השלישי על המסגדים הקיימים. את התמונות הללו שלח במכתבים אל קהילות יהודיות (פורת, 1976; Mattar, 1988). האם אפשר להגדיר את פעילותו של המופתי כהצלחה? האם היה המהלך של הקניית צביון דתי למאבק הלאומי אפקטיבי? מחד גיסא אין ספק שהוא תרם לגיוסם של מוסלמים ברחבי העולם לתמיכה במהלכיו של המופתי; מאידך גיסא אין מדובר בהצלחה רבה אם נשפוט על פי תוצאות העימות המזוין עם התנועה הציונית. דומה שגם במהלך שנות השלושים הטילו תומכים שונים ספק ביעילותו של המאבק על ירושלים כדרך להיאבק נגד הציונים.

מתקדים היסטוריים זה חשוב לזכור את המתח בין הרגשות הדתיים והלאומיים המאפיין את הפלסטינים מראשית צעדיהם כתנועה לאומית. המלחמה על פלסטין כמלחמת קודש היא עיקרון שהמופתי דבק בו, והוא שימש גם את החוליות של עז א-דין אל-קסאם שפעלו אמנם במשך תקופה קצרה בשנות השלושים, אך הותירו את חותמם האידאולוגי על המרחב. גם צבא הג'האד הקדוש של עבד אל-קאדר אל-חוסייני, שפעל גם הוא באזור ירושלים, השתמש בעיקרון זה (פורת, 1978).

הזרם האסלאמי ידע תקופת חביון עם הקמת מדינת ישראל והוא התאושש לאטו במהלך שנות השבעים המוקדמות. גם בתוך תקופה זו, הרדומה יחסית, ותחת עוצמתם של המשטר הישראלי ושל הממשל הצבאי, היו פעולות אקראיות למען מסגדים, למשל מסגד בנצרת שניתן



לו השם הניטרלי "השלום". אני מכנה את השם "ניטרלי" משום שכיום השמות טעונים יותר וקשורים לסמלים אסלאמיים מובהקים כמו עמר בן אל-ח'טאב, שהאב א-דין ועוד (לנדאו, 1971). המפגש עם לאומיות פלסטינית מגובשת בעקבות מלחמת 1967 תרם רבות להתעוררות המרכיב הלאומי גם בקבוצות ששימשו כאב-טיפוס לתנועה האסלאמית של היום (מאיר, 1988). מייסדה של התנועה האסלאמית הישראלית, עבדאללה נמר דרויש, נשען על תאורטיקנים כבנא, אל-אפע'אני ואחרים, ומשנות השבעים הוא כותב ומטיף לחזרה לאסלאם הטהור כסגולה נגד המלחמות הפנימיות וכדרך לפתרון הבעיה הלאומית (מאיר, 1988). במחקר שערכתי על המאבק על מסגד חסן בכ ביפו – מאבק שאיחד כוחות פוליטיים שונים בתוך קהילת יפו ובהם גם נוצרים ומי שמוגדרים כלא-מוסלמים – ציינו חלק מהדוברים האסלאמיים כי דרויש הוא האידאולוג שעורר אותם לפעול, שהצליח לנסח בעבורם את משמעותו של מרכיב הזהות האסלאמי בחייהם. למשל, מי שמשמש כיום כראש התנועה האסלאמית ביפו, סלימאן סטל, דיבר בהתרגשות רבה על ההרצאות שהיה שומע בהיותו נער צעיר מפי שיח' דרויש ועל השפעתו הרבה על עיצוב זהות אסלאמית בישראל. בתקופה זו פעלה ביפו "עמותת הצדק והצדקה" שהקים עבד דרווי כבוב ובאמצעותה נאבק על שינוי התכנית לשיפוצו של מסגד חסן בכ ולהפיכתו למרכז מסחרי (לוז, 2005). ההצלחה במאבק זה, אף שהחלטה כבר התקבלה במשרדי התכנון השונים וקודמה על ידי רשויות מדינה, היא עדות למשקלו של הקדוש ולאופן שבו יכולה קבוצת מיעוט מוחלשת להשפיע על המערך ההגמוני.

ב-1979 הוקמה קבוצת מחתרת חשאית ששמה "אוסרת אל-ג'האד" (משפחת הג'אהד). פעיל בשם פריד אבו-מוח' הושפע מדרויש והקים רשת מחתרית שביקשה לקדם מטרה פוליטית ברורה: פלסטין אסלאמית וערבית. הקבוצה פעלה זמן קצר, ובמהלכו הבעירו פעיליה שדות, השחיתו רכוש ועוד. הם נעצרו בראשית שנות השמונים ועמם דרויש, אף שמידת השפעתו על הקבוצה וקשריו עמה לא נתבהרו כל צורכם (מאיר, 1988). ססמת הקבוצה הייתה: "פלסטין ללפלסטיניין וטנא, וללקומיין ערביה וללאסלאם עקידה", דהיינו: פלסטין היא מולדת לפלסטינים, ערבית ללאומנים, ולאסלאם – עקרון אמונה. בשנים שלאחר מכן מיתן דרויש מאוד את הרטוריקה הלאומנית ובמהלך שהייתו בכלא החל לנסח רטוריקה מתונה יותר שביקשה לקדם דיאלוג ופשרות גם בנושאים רגישים כמו המקומות הקדושים. שיח' דרויש הוא אמנם תומך נלהב בזכות השיבה, אך דוחה בעקביות מימוש מטרת לאומיות באמצעות מאבק פיזי. הוא שותף עד היום ביוזמות לפיוס דתי ולקירוב לכבות בין הצדדים. בריאיון שערכתי עמו הוא אף הצהיר כי מבחינתו מקובלת לחלוטין פשרה מדינית בירושלים במרחב המקודש (לוז, 2004). במהלך שנות השמונים ניתן לזהות שלב התבגרות נוסף בחיי התנועה. דור של צעירים מלומדים בוגרי מכללות דתיות בחברון, אנשים הצעירים בעשור ממנהיג התנועה, הצטרפו לשורות ההנהגה של התנועה. אחד מהם, ראא'ד צלאח מחאג'נה, החל לפעול באום אל-פחם

בעיקר בתחום החברתי, דרך ועדות הקריות זכאת (מאיר, 1988). לימים הפך רא"ד צלאח לאחד הכוחות המרכזיים בעיצוב תפיסת הקרקע של התנועה (ראו בהמשך). התפתחות מעניינת נוספת הקשורה בקרקע של מקומות קדושים ובתנועה האסלאמית חלה בשנות השמונים. הוקמה עמותה ששמה "אגודת אל-אקצא לשמירה על המקומות הקדושים". הקים את העמותה כאמל ריאן, לאחר שנבחר לתפקיד ראש המועצה הראשון בישראל מטעם התנועה האסלאמית בכפר ברא. וכך הוא מספר:

זה התחיל בשיחת טלפון. טרקטוריסט ערבי שהוטל עליו לחרוש בית קברות התקשר לריאן. "הייתי אז ראש המועצה היחיד של התנועה וראו בי מין 'ח'ליפה' – כתובת שאפשר לפנות אליה בכל עניין. לבן אדם הזה כאב שהיה עליו להרוס בית קברות". ריאן החל לפעול לתיעוד והנצחה של בתי קברות ומסגדים. הוא עסק בניסיונות שיקום וניהל מגעים עם המוסדות הרשמיים. במשרדו נערמים תיקים ובהם תיעוד של עשרות מסגדים ובתי קברות בכפרים הנטושים. ריאן, בתפקידו כראש האגודה, פעיל בשיקוםם ושיפוצם של בתי קברות, מסגדים נטושים, ובמאבקים על מסגדים שאינם נמצאים יותר בחזקת המוסלמים. בין השאר יום מחקר המלקט ומקבץ את ההקדשים השונים ומתעד אותם בצורה מדעית ושיטתית. על האופן שבו הוא חווה את היחס של מדינת ישראל למקומותיו הקדושים ניתן ללמוד מהקטע הבא. מעבר להיבטים הרגשיים אמוניים יש לראות גם את מרכיב ההתנגדות, ובנוסף לו את האופן שבו מרכיבי תרבות והשתייכות מעצבים פוליטיקה מרתקת של זהות בקרב מנהיג ציבור אסלאמי, פלסטיני, ערבי בישראל: "הייתי במרוקו ושם כל בתי הכנסת וכל בתי הקברות היהודיים שמורים ונקיים. מדינת ישראל הנאורה לא יכולה לשמור על בתי הקברות שלנו? מסגד באר שבע הפך לבית זונות, המסגד בקיסריה הפך למסעדה, המסגד באשקלון משמש דיסקוטק. אני לא מבין איך מאפשרים דבר כזה. אם לא רוצים לתת לנו את המבנים – שישפצו בעצמם ויפקידו אותם בידיים יהודיות טהורות. אבל למה להרוס ולבוזת?" (כהן, 2004).

עמותה זו מטפחת את הקשר של תומכי התנועה האסלאמית ושל המוסלמים בישראל לאל-חרם אל-שריף.<sup>1</sup> שתי תכניות ראויות לציון במסגרת זו הן (א) "שד אל-רחאל", מונח המופיע במסורות רבות ומשמעותו המעשית קשירת האוכפים או במובן המפורש יותר – קשירת אוכפי הבהמות לצורך עלייה לרגל. מדובר בכותרת הלקוחה ממסורת מפורסמת מהמאה השביעית שלפיה הנביא מחמד מורה למאמיניו לא לאכוף את בהמות המשא לעלייה לרגל אלא לשלושה מסגדים – מכה, מדינה וירושלים. בתכנית זו מסייעת התנועה לכל המעוניין לבקר במקום

1 אל-חרם אל-שריף, ובתרגום לעברית "המתחם הקדוש הנאצל ביותר", הוא מונח המתכוון למתחם כולו (ומבחינה ארכיטקטונית – לרחבה שעיצב הורדוס בשנת 20 לפנה"ס במסגרת יצירתו המחודשת של מתחם הר הבית). השימוש במונח זה אינו קדום לתקופה האיובית ולכיבושה של ירושלים, כלומר הוא הופיע רק אחרי התקופה האיובית וכיבושה של ירושלים מידי הצלבנים על ידי צלאח אל-דין לאחר קרב קרני חטיין ב-1187. ועל כך ראו: נמרוד לוז, אלחרם אלשריף בשיח הציבורי הערבי הפלסטיני בישראל: זהות, זיכרון קולקטיבי ודרכי הבניה (ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2004), עמ' 64-66.

וכוונתה המפורשת היא יצירת קשר בין המוסלמים בישראל למסגד אל־אקצא; (ב) נטיעת עצים במתחם אל־אקצא, מעין דוגמת ראי למפעלי הקרן הקיימת בקרב היהודים במרחב (לוי, 2004). בשנת 1996 התפצלה התנועה האסלאמית בישראל לשני פלגים, המכונים לעתים בתקשורת "הפלג הדרומי" ו"הפלג הצפוני". אנשי הפלג הדרומי הם תומכי דרויש, ובשנים האחרונות תומכי אבראהים צרצור, המתגוררים בעיקר בחלקו הדרומי של המשולש; אנשי הפלג הצפוני נוהים אחר רא'ד צלאח ואחר אחרים כשיח' כמאל ח'טיב מכפר כנא ועוד. צלאח, כאמור, עושה שימוש רב במעמדו של המתחם המקודש בירושלים לחיזוק מעמדו הציבורי ואינו מחמיץ הזדמנות לנסות ולקבוע את המשנה הסדורה הפלסטינית בכללה ואת משנתה בשאלת ירושלים בפרט. את ראשית צעדיו בעניין עשה כבר ב־1996, עת קיבל אישור לשיקום האזור המכונה "אורות שלמה" והפכו במלאכת מחשבת של גיוס המוני למסגד הגדול ביותר במזרח התיכון (ברקוביץ, 2000). מראשית ימיו כראש התנועה האסלאמית נערך כנס שנתי שכותרתו "אל־אקצא בסכנה" ובו מגיעים עשרות אלפים למפגן מרשים של תמיכה ושל גיוס תרומות. הססמה והפעולות הנלוות למיזם "אל־אקצא בסכנה" הן מכשיר יעיל מאוד בגיוס תומכים. משקלו של המקום הקדוש והפיכתו ממוקד דתי לסמל לאומי זוכים לתמיכה בלתי מסויגת גם מצד מי שאינם קרובים לתנועה האסלאמית או שאינם מוסלמים כלל.

הרטוריקה שצלאח משתמש בה בהקשרים אלה מרתקת. הקטע להלן, הלקוח מתוך מוסף מיוחד שהוציא ביטאון התנועה "צות אל־חק ואל־חריה", הוא רק דוגמה אחת לתמהיל המעניין של אסלאמיזם, של לאומיות פלסטינית ושל שלילת ההיסטוריה, הזיכרון וההגמוניה של ישראל הכרוכים יחדיו. המאמר פורסם בשנת 2002, כלומר בעיצומה של האינתיפאדה השנייה:

מסגד אל־אקצא הוא רכוש אסלאמי, ערבי, פלסטיני, ולאיש זולתם, ויהיה מי שיהיה, אין כל זכות בו, ובמיוחד ליהודים אין שם כל זכות עד אחרית הימים. מי שמסכים שיש להם זכות על אבן שם או על עתיקות או כל כל דבר, הוא בוגד. חובה עלינו לומר לאדם זה: אתה בוגד, זוהי בגידה באל ובמחמד ובמאמינים, באומה המוסלמית, בעולם הערבי ובעם הפלסטיני. זוהי בגידה בקבלה הראשונה [קבלה היא כיוון התפילה באסלאם, הקבלה הראשונה היא ירושלים] ובמסגד השני ובעלייתו השמימה של הנביא מחמד, וזוהי בגידה במסגד אל־חרם במכה ובמסגד מדינה. זוהי בגידה בתינוקות השאדהים, במחמד דרה ובאחרים. אנו אומרים לכל מי שינסה לערער על עמדות אלה: לא תצליחו, מסגד אל־אקצא הוא שלנו בלבד, ולאיש בציבוריות היהודית אין כל חלק בו. עדיין אנו חושבים כי אין פלסטיני ולא ערבי ולא מוסלם על פני האדמה שיש בלבו טיפת גאווה אשר ירשה לעצמו לוותר על חלק, על אבן, על קיר, על שביל, על משטח זיכרון, על כיפה או על מבנה באל־אקצא המבורך, מבפנים או מבחוץ, ולא מתחת לאדמה ולא לפני האדמה ולא מעליה. (רא'ד צלאח, ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, צות אל־חק ואל־חריה, 25 בינואר 2002)

ניתן לראות כיצד מאמצת התנועה האסלאמית – לפחות זו מבית מדרשו של ראא'ד צלאח ומנהיגים אחרים בקבוצה המכונה "צפונית" – קו מיליטנטי המקדם את הפיכתה של פלסטין כולה למקום קדוש ולהקדש אסלאמי האסורים על היהודים. כמנהיגים פוליטיים שקדמו להם, גם ראשי התנועה האסלאמית בישראל נכנעים ל"פיתוי של הקדוש" ועושים בו שימוש כמכשיר יעיל לגיוס תומכים בקרב קהילת המיעוט הפלסטינית בישראל – קהילת מיעוט השסועה בין השתייכותה הלאומית הפלסטינית ובין אזרחותה הפורמלית הישראלית. כאלה הם המאבקים המתנהלים בשנים האחרונות על המסגד הגדול בבאר-שבע, הניסיונות לחזור לתפילה במסגד טבריה הסגור ובמסגד של הכפר הנטוש אג'זם בחוף הבונים, הניסיונות לשיקומו של הצריח במסגד ההרוס בחיטין, המאבק בנצרת (שהסתיים) על מקאם שהאב א'דין ועוד. ניתן אולי לזהות שינוי – אם כי מזערי בשלב זה – בתגובתם המאופקת יחסית של תומכי התנועה בפעולותיו של שיח' ראא'ד בירושלים במהלך חג הסוכות תש"ע (אוקטובר 2009). כזכור, נכשל ניסיונו של שיח' ראא'ד לגייס תומכים למאבקו במה שהיה בעיניו גילוי של תוקפנות ישראלית נגד אל-אקצא. ייתכן שיש עתה זרמים תת-קרקעיים בתוך התנועה המתחילים לחשוש מהסכנה הטמונה בהיסחפות אחר משקלו הרגשי-פוליטי של המקום הקדוש.

בדיון זה ניסיתי לעמוד בקצרה על מרכיביו של המקום הקדוש ולעמוד על האופן שבו התנועה האסלאמית בישראל מראשיתה עוד טרם 1948 ובוודאי בימינו עושה בו שימוש, מבינה אותו ומבנה אותו עבור קהל תומכיה. הדיון הגאוגרפי-תרבותי בהתפתחות גישתה של התנועה לקרקע ולמרחבים המקודשים הציג את התכנים הנוצקים בשנים האחרונות במקומות אלה במסגרת המאבק הרחב יותר הלאומי-פלסטיני משני צדיו של הקו הירוק.

## מקורות

- אוטו, ר' (1999). **הקדושה**: על הלא רציונלי באידאת האל ויחסו לרציונלי. (תרגום: מ' רון). ירושלים: כרמל.
- אלעד, ע' (2004). ירושלים בתקופה האמיית. המזרח החדש, סד, 1-46.
- ברקוביץ, ש' (2000). מלחמות המקומות הקדושים: המאבק על ירושלים והמקומות הקדושים בישראל, יהודה, שומרון וחבל עזה. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- כהן, ה' (2004). תמונות ערביות. הארץ, 23 במאי 2004,
- לוז, נ' (2004). אלחרם אלשריף בשיח הציבורי הערבי הפלסטיני בישראל: זהות, זכרון קולקטיבי ודרכי הבניה. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- לוז, נ' (2005). קהילת יפו הערבית ומסגד חסן כפ: גיבוש זהות קולקטיבית, העצמה עצמית והתנגדות. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- לנדאו, י' (1971). הערבים בישראל. תל-אביב: ההוצאה לאור של משרד הביטחון.
- מאיר, ת' (1988). התעוררות המוסלמים בישראל. (תרגום: ר' רויטפרב-הנקין). גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים.
- סיון, ע' (1977). מיתוסים פוליטיים ערביים. תל-אביב: עם עובד.

פורת, ש' (1976). צמיחת התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינית 1918-1929. תל-אביב: עם עובד.  
 פורת, ש' (1978). ממהומות למרידה: התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינית 1929-1939. תל-אביב:  
 עם עובד.

- Agnew, J. A., and J. S. Duncan. (1989). *The power of place: Bringing together geographical and sociological imaginations*. Boston: Allen and Unwin.
- Carter, E., Donald, J., and Squires, J. (1993). *Space and place: Theories of identity and location*. London: Lawrence and Wishart.
- Chivallon, C. (2001). Religion as space for the expression of Caribbean identity in the United Kingdom. *Environment & Planning D: Society & Space*, 19/4, 461-484.
- Eade, J., and Sallnow, M. J. (1991). Introduction. In J. Eade and M. J. Sallnow (Eds.), *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimages* (pp. 1-29). London and New York: Routledge.
- Escobar, A. (2001). Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20 (2), 139-174.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*, ed. C. Gordon, New York: Harvester Press.
- Jbara, T. Y. (1985). *Palestinian leader: Hajj Amin al-Husayni, Mufti of Jerusalem*. Princeton N. J.: Kingston Press.
- Kong, L. (1993). Ideological hegemony and the political symbolism of religious buildings in Singapore. *Southern Asian Journal of Social Sciences*, 20 (1), 18-42.
- Kong, L. (2001). Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, 25(2), 211-233.
- Kupferschmidt, U. (1987). *The Supreme Muslim Council: Islam under the British Mandate for Palestine*. Leiden, New York, Koln: E. J. Brill.
- Naylor, S., and Ryan, J. R. (2002). The mosque in the suburbs: Negotiating religion and ethnicity in south London. *Social & Cultural Geography*, 3 (1), 39-59.
- Massey, D. (1993). Power-geometry and a progressive sense of place. In J. Bird, B. Curtis, T. Putman, G. Robertson and L. Tickner (Eds.), *Mapping the futures: Local cultures, global changes* (pp. 59-69). London: Routledge.
- Mattar, P. (1988). *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*. New York: Columbia University Press.
- Pred, A. (1984). Places as historically contingent process: Structuration and the time-geography of becoming places. *Annals of the Association of American Geographers*, 74, 279-297.
- Rotenberg, R. (1993). Introduction. In R. Rotenberg and G. McDonogh (Eds.), *The cultural meaning of urban space* (pp. xi-xix). Westport, Connecticut and London: Bergin and Garvey.



## מעמד בתי הדין השרעיים בקרב הציבור הערבי

### הקאדי איאד זחאלקה

בתי הדין השרעיים הם מוסד שיפוט דתי מוסלמי. שורשיו של מוסד זה באימפריה העות'מאנית, והוא נקלט במערכת המשפט הישראלית דרך המשפט המנדטורי. לבתי הדין השרעיים סמכות לדון בענייני המעמד האישי וההקדשים של המוסלמים בישראל, ובמשך השנים הפך מוסד זה לגורם בעל השפעה ניכרת על חיי המוסלמים בארץ.

בעקבות תהליכים חברתיים ופוליטיים אנו עדים בשנים האחרונות לחילוקי דעות על מעמדו, על תפקידו ועל עתידו של מוסד בתי הדין השרעיים כמוסד שיפוט בלעדי בענייני המעמד האישי של המוסלמים בישראל. הדבר בא לידי ביטוי באמצע שנות התשעים, בהצעות חוק אשר יזמו ארגוני הנשים הערביות לביטול סמכותו הייחודית לדון בענייני המעמד האישי של המוסלמים בישראל.

על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לשנת 2008,<sup>1</sup> חיים בישראל כ-1.5 מיליון ערבים, ושיעורם מכלל אזרחי המדינה עומד על 20 אחוזים בקירוב. שיעור המוסלמים באוכלוסייה הערבית הוא 82 אחוזים, שיעור הנוצרים כעשרה אחוזים ושיעור הדרוזים כשמונה אחוזים. בהתחשב בשיעור הילודה הגבוה יחסית בקרב המוסלמים, בהמרות לדת האסלאם של אזרחים מהדתות ומהעדות האחרות, ובאנשים שאינם אזרחים ישראלים אשר מתאסלמים ומשתקעים בארץ, וכן בשל הנישואין המעורבים בתוך החברה הערבית וגם בין מוסלמים ויהודים ומוסלמים וזרים, מראה שיעור המוסלמים באוכלוסייה הערבית מגמת עלייה ביחס לערבים מהעדות האחרות. בציבור הערבי בישראל ניתן לזהות שלוש קבוצות עיקריות החלוקות ביניהן בדבר צביון

החברה, השפעת הדת ומעמדם של בתי הדין השרעיים ועתידם:

- (1) קבוצת הדתיים המוסלמים שבמרכזה התנועה האסלאמית על שני פלגיה;
- (2) קבוצת הלא־דתיים שבמרכזה התנועות והגופים הלאומיים הערביים;
- (3) הקבוצה החילונית שבמרכזה המפלגה הקומוניסטית (מק"י) וארגוני הנשים.

1 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שנתון סטטיסטי לישראל 2009, לוח 2.2. ראו: [http://www.cbs.gov.il/shnaton60/st02\\_02.pdf](http://www.cbs.gov.il/shnaton60/st02_02.pdf)

- ניתוח התהליכים שהתרחשו בחברה הערבית וניתוח יחסו של הציבור לבתי הדין השרעיים ושיעור הפנייה להתדיינות בפניהם – הן לפני תיקון מספר 5 לחוק בתי המשפט לענייני המשפחה משנת 2001 והן לאחריו – מעלים כי העמדה הכללית של הקבוצות השונות בציבור הערבי כלפי בתי דין אלה מושפעת מגורמים אחדים:
1. תולדות בתי הדין השרעיים בישראל ושורשיהם;
  2. הלגיטימיות הדתית של בתי הדין השרעיים בישראל;
  3. המרחב והאוטונומיה שמעניק החוק הישראלי לבתי הדין השרעיים;
  4. השיח והדימוי שעיצבו לעצמם בתי הדין;
  5. העשייה השיפוטית של בתי הדין, יעילותם וזכויות הנשים והילדים בהם.

## תולדות בתי הדין השרעיים בישראל

מוסד בתי הדין השרעיים הוקם בתקופת האימפריה העות'מאנית כערכאת שיפוט דתית הפוסקת בסכסוכים על פי ההלכה הדתית המוסלמית. הבריטים, שכבשו את הארץ וקיבלו את המנדט לשלוט בה, בחרו לשמר את האוטונומיה השיפוטית של העדות הדתיות בענייני המעמד האישי. לפיכך, דבר המלך במועצתו על ארץ ישראל, 1922-1947,<sup>2</sup> אשר היה מעין חוקה הקובעת את ערכאות השיפוט, את סמכויותיהן ואת הדין החל בהן, אימץ את שיטת המשפט העות'מאנית המפרידה בין בתי הדין הדתיים לבין בתי המשפט האזרחיים. כמו כן אימצו שלטונות המנדט את החקיקה ואת סדרי הדין העות'מאניים בענייני המעמד האישי החלים בבתי הדין השרעיים. אשר לחוק המטריאלי הנוהג בבתי הדין הדתיים, אימץ סימן 46 לדבר המלך במועצתו את כל החוקים העות'מאניים שהתפרסמו עד חודש נובמבר 1914 וצירפם למשפט המנדטורי. כמו כן אומצו חוקים עות'מאניים נוספים שנחקקו לאחר מועד זה, וזאת באמצעות חקיקת חוקים המעניקים להם תוקף משפטי מחייב, כגון החוק שנתן תוקף לחוק המשפחה העות'מאני והחוק שנתן תוקף לחוק הפרוצדורה השרעית העות'מאני. למעשה, לא חלו שינויים מהותיים באופיים ובסמכויותיהם של בתי הדין השרעיים בארץ בתקופת המנדט הבריטי, פרט להקמתו של בית דין שרעי לערעורים בירושלים בשנת 1918.

בדצמבר 1921 אישר המושל הבריטי להקים את המועצה המוסלמית העליונה, והיא קיבלה סמכות ואחריות לניהול נכסי הווקף. בנוסף, הוסמכה המועצה המוסלמית העליונה לבחור את המועמדים לכהונת קאדי שרעי, בכפוף לאישור הממשלה אשר הייתה ממנה אותם בפועל. אם לא אישרה הממשלה מינוי שהוצע, היה עליה להבהיר את הסיבות לכך בתוך 15 ימים והמועמד היה נפסל.<sup>3</sup> המועצה המוסלמית העליונה כיהנה עד פרוץ המאורעות נגד המנדט הבריטי בארץ

2 ראו חא"י, כרך ג, עמ' 2738.

3 ראו העיתון הרשמי של ממשלת פלשתינה (א"י), גיליון 135, עמ' 131.



בשנת 1936, ובעקבותיהם הואצלו סמכויותיה לוועדה שהתמנתה מכוח תקנות החירום (הווקף האסלאמי) לשנת 1937.<sup>4</sup>

לאחר הקמת המדינה החליטה מועצת המדינה הזמנית להשאיר את המשפט המנדטורי על כנו באמצעות סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948. לפיכך המשיך המשפט המנדטורי לחול, בפרט בכל הקשור לבתי הדין השרעיים, לרבות סימן 52 לדבר המלך במועצתו לשנת 1922 כפי שתוקן בשנת 1939, בכפוף לתיקונים שנעשו לאחר מכן, ובהם ארון בהמשך. מן האמור לעיל עולה כי בתי הדין השרעיים בארץ הם ממשיכיהם של אותם בתי דין שרעיים שהקים הסולטן המוסלמי העות'מאני והם מערכת שיפוט דתית מוסלמית. לא זו בלבד, אלא שבתי הדין השרעיים בישראל הם חלק ממערכת המשפט השרעי האוניברסלית; הם מחויבים לקיים פסקי דין של כל בית דין שרעי בעולם, המוסמך לפי חוק אותה מדינה באותם עניינים, ופסיקתם מחייבת כל בית דין שרעי בכל מקום. זאת משום שלפי הוראות סימן 52 לדבר המלך במועצתו, בתי הדין השרעיים בישראל מוסמכים לדון גם בעניינים של מוסלמים שאינם ישראלים אם הם כפופים באותם עניינים לסמכות בתי דין שרעיים במדינת הלאום שלהם. אם כן, בכל מדינה שבה מוקנית לבתי דין שרעיים סמכות לדון בענייני המעמד האישי של נתיניה המוסלמים, גם לבתי הדין השרעיים בישראל תהיה סמכות לדון בענייניהם של אותם מוסלמים. הדבר מעיד באופן מובהק וברור שהריבון הקנה לבתי הדין השרעיים בישראל סמכות אוניברסלית והכיר בתוקף פסיקתם לגבי מוסלמים שאינם ישראלים, בהיותם חלק ממערך השיפוט השרעי האוניברסלי.

## **הלגיטימיות הדתית של בתי הדין בישראל: מינוי קאדי בידי ריבון שאינו מוסלמי**

עד כה ראינו שבתי הדין השרעיים בישראל הם חלק ממערכת השיפוט השרעית האוניברסלית. עם זאת, מאחר שהריבון בישראל אינו מוסלמי, מתעוררת השאלה אם הקאדים המכהנים בבתי דין אלה נחשבים לגיטימיים מבחינה הלכתית מוסלמית, במיוחד בשל העובדה שנשיא המדינה הוא הממנה אותם.

לשם בחינת הלגיטימיות הדתית של מינוי הקאדים בישראל יש לבחון תחילה את הלגיטימיות של מינוי קאדי על ידי ריבון לא-מוסלמי, ולאחר מכן את התנאים שעל המועמד למשרת קאדי לעמוד בהם מבחינה הלכתית. לבסוף יש לבחון את הדרך שהתווה חוק הקאדים למינוי קאדים שרעיים בישראל ואת מידת הלימותה לתנאים שבהלכה המוסלמית.

4 ראו: אמנון רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל, מהדורה שלישית (ירושלים: שוקן, 1980 תשמ"א), עמ' 112-113.

אבן עאבדין, חכם ההלכה שחי במאה התשע-עשרה בדמשק והנחשב לאחד מגדולי חכמי ההלכה החנפים, קבע כי מותר שקאדי מוסלמי יתמנה בידי סולטאן ישר או עריץ. בתתארח'אניה<sup>5</sup> נקבע כי סולטאן הממנה קאדי אינו חייב להיות מוסלמי.<sup>6</sup> באל-פתאוא אל-הנדיה<sup>7</sup> נקבע כי אם הסולטאן פוקד על עבדו למנות קאדי בעירו והעבד עושה כדבריו, המינוי הזה תקף כי העבד פעל כמורשה מטעם הסולטאן. כן נאמר שם כי "בזמננו השיפוט הוא למנצח ואי אפשר לדעת מי מהם ישר ומי אינו ישר כי כולם רודפים אחר ההנאה בעולם הזה [...]. אבל מותר לקאדי לקבל את המינוי שלו מסולטאן שאינו דתי אם הממנה מאפשר לקאדי לשפוט משפט צדק". עוד נקבע באל-פתאוא אל-הנדיה<sup>8</sup> כי "מותר לקאדי לקבל את מינויו מהסולטאן בין שהוא הוגן ובין שאינו הוגן [...]. אבל מותר לקבל את המינוי מסולטאן שאינו הוגן אם הוא מאפשר לקאדי לשפוט בצדק ואינו מתערב לרעה במשפטים המובאים לפניו". מינוי קאדי אפוא אינו מחייב שהסולטאן הממנה יהיה בן דת האסלאם. ציטוטים אלה הוזכרו גם בספרות ההלכתית החדשה, כמו ספרו של מוחמד עבד אל-רחמאן אל-בכר, אל-סלטה אל-קצ'א'יה ושח'צית אל-קאצ'י,<sup>9</sup> ובספרו של עבד אל-כרים זידאן, נט'אם אל-קצ'א'א פי אל-שריעה אל-אסלאמיה.<sup>10</sup> ככולם נקבע כי ניתן למנות קאדי מוסלמי שלא על ידי רשות מוסלמית.

בהלכה המוסלמית חלוקות הדעות בדבר תנאי הכשירות של הקאדים. לפי האסכולה החנפית, שמחייבת את בתי הדין השרעיים בישראל, הקאדי אינו חייב להיות מוג'תהד אשר יכול לפסוק הלכה בעצמו, וכי התנאי היחיד המחייב הוא הידע בהלכה המוסלמית, היינו, המועמד למשרת קאדי מבחין בין היתר לאיסור לפי הדין השרעי. זאת משום שגם אם הידע אינו תנאי לתוקף מינוי קאדי – שהרי קאדי רשאי לפסוק על פי פתוא, פסק הלכה, של חכמי הלכה אחרים – הוא דרוש לקאדי בבואו להתמודד עם הסוגיות בהלכה ובדין השרעי המצריכות ידע רב.<sup>11</sup> אל-כאסאני קבע כי אסור למנות קאדי שהוא בור בדין השרעי, אולם אם מונה קאדי כזה, המינוי

5 תתארח'אניה – קבצים של פסקי הלכה על פי האסכולה החנפית. ראו: אבן אל-עלאא' אל-אנצארי אל-אנדריתי אל-דהלוי אל-הנדי, אל-פתאוא אל-תתארח'אניה (קראצ'י, פקיטון: אדארט אל-קראן ואל-עלום אל-אסלאמיה, 1990).

6 מחמד אמין אבן עאבדין, רד אל-מחתאר עלא אל-ידר אל-מח'תאר: תפסיר תנויר אל-אבצאר (בירות, לבנון: דאר אל-כתב אל-עלמיה, 1415 הג'רי, 1994), פרק שמיני, עמ' 43.

7 שיח' נט'אם, אל-פתאוא אל-הנדיה עלא מר'הב אל-אמאם אל-אע'ט'ם אבי חניפה אל-נעמאן (דמשק: דאר אל-פכר, 1411 הג'רי, 1991), כרך 5, עמ' 130.

8 שם, כרך 3, עמ' 307.

9 מוחמד עבד אל-רחמאן אל-בכר, אל-סלטה אל-קצ'א'יה ושח'צית אל-קאצ'י (קהיר: א-זהראא' לל-אעלאם אל-ערבי, 1988), עמ' 406-407.

10 עבד אל-כרים זידאן, נט'אם אל-קצ'א'א פי אל-שריעה אל-אסלאמיה (בירות: מא'ססת אל-ירסאלה, 2000, 1421 להג'רה), עמ' 30-34.

11 שם עמ' 26.

תקף, שכן הוא רשאי לפסוק על פי פתוא של חכמי הלכה אחרים.<sup>12</sup> כמו כן, על הקאדי להיות בקי בקוראן, בסונה ובדרכי אל-אג'ת-האד, היינו בקי בפסוקים ובחדיית', שהם מקור הדינים השרעיים. כן עליו להיות בקי בדרכי אל-צחאפה (בני לווייתו של הנביא) מכיוון שבכל דור מתרחשים אירועים שלא היו כמותם בעבר, ואז על הקאדי לגזור את הדין על פי הטקסטים של המקורות הראשיים. חכמי ההלכה החנפים אינם מתנים את מינוי הקאדי בבקאות בדין ובהלכה, אולם יש להעדיף מועמד בקי על פני מועמדים שאינם בקיאים.<sup>13</sup>

נוסף על כך, על הקאדי להיות בקי בשפה הערבית ובביטוייה השונים, שכן היא מקור החקיקה השרעית. על הקאדי להיות בקי גם בשפת מקום השיפוט שלו וברטוריקה של המסמכים ושל מושגיהם, הכול כדי שיוכל לקיים משפט צדק.<sup>14</sup> אל-כאסאני סבור כי על הקאדי להיות בקי בהלכי הרוח, במנהגים ובמקובל בחברה של מחוז השיפוט שלו ושל הדור שבקרבו הוא חי.<sup>15</sup> הדרכים למינוי קאדים בישראל נקבעו בחוק הקאדים, התשכ"א-1961. לפי חוק זה, כל מוסלמי שעסק בעריכת-דין במשך תקופה של חמש שנים ויותר או מוסלמי בעל השכלה גבוהה בתחום הדת, המנהל אורח חיים בדרך הדת, רשאי להגיש מועמדות לכהונת קאדי. הוועדה למינוי קאדים כוללת את שר המשפטים<sup>16</sup> שהוא יו"ר הוועדה, שר אחר שבחרה הממשלה (בדרך כלל שניהם יהודים), שלושה חברי כנסת (מהם שניים לפחות מוסלמים) שמליאת הכנסת בוחרת, שני קאדים, נשיא בית הדין השרעי לערעורים וקאדי נוסף הנבחר על ידי חבר הקאדים ושני עורכי-דין מוסלמים שבוחרת המועצה הארצית של לשכת עורכי הדין בישראל. בסך הכול מכהנים בוועדה למינוי קאדים תשעה חברים, שישה מהם לפחות מוסלמים נבחרים, והם מייצגים את חברי הכנסת הערבים, את חבר הקאדים ואת ציבור עורכי-הדין הערבים. המשמעות היא שהקאדים למעשה נבחרים על ידי קבוצה מייצגת של הציבור הערבי, שנבחרה על ידיו. מליאת הוועדה למינוי קאדים בוחרת ועדת בחינה. בוועדה זו חברים נשיא בית הדין השרעי לערעורים, חבר כנסת, מוסלמי בדרך כלל, ועורך-דין נציג השר הבקי בדינים השרעיים, ובדרך כלל הוא מוסלמי. ועדת הבחינה בוחרת בכתב את בקיאותם של המועמדים בדינים השרעיים, ורק מי שעובר את בחינות הוועדה בהצלחה עובר לבחינה בעל-פה בפני ועדת משנה, אשר תפקידה לראיין את המועמדים ולבחון את בקיאותם בדין השרעי ואת מידת התאמתם לכהונת

12 עלא' אל-דין אבו בכר בן מסעוד אל-כאסאני אל-חנפי, בדא'ע אל-צנא'ע פי תרתיב אל-שרא'ע (בירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה, 1986), כרך 9, עמ' 4079.

13 שם, שם.

14 אל-אמאם עלא' אל-דין אבי אל-חסן עלי בן ח'ליל אל-טראבלסי אל-חנפי, מעין אל-חכאם פימא יתרדד בין אל-ח'צמיין מן אל-אחכאם (דמשק: דר אל-פכר, ללא תאריך), עמ' 15.

15 אל-כאסאני, בדא'ע אל-צנא'ע, כרך 9, עמ' 4080.

16 עד 21 בינואר 2001 היו בתי הדין השרעיים בתחום האחריות של משרד הדתות ולכן השר הממונה עליהם היה שר הדתות, אשר כיהן גם כחבר בוועדה למינוי קאדים וכיו"ר הוועדה. לאחר מכן הועברו בתי הדין השרעיים למשרד המשפטים ולפיכך השר הממונה הוא שר המשפטים. שר המשפטים החליף את שר הדתות בוועדה למינוי קאדים והוא אף עומד בראשה.

קאדי. הוועדה ממליצה בפני מליאת הוועדה על מועמדיה. על פי רוב ועדת המשנה כוללת שני קאדים, שני חברי כנסת מוסלמים ונציג של לשכת עורכי הדין, וכך רוב חבריה של ועדת המשנה הם בדרך כלל מוסלמים.

מליאת הוועדה למינוי הקאדים מקיימת הליך בחירה בעקבות המלצתה של ועדת המשנה. הזוכה במספר הקולות הרב ביותר מקולות חברי הוועדה הוא המועמד שהוועדה תמליץ בפני נשיא המדינה למנותו לקאדי. הוועדה למינוי קאדים מפרסמת את שמות המועמדים שבחרה לכהונת קאדים ומבקשת מן הציבור להשמיע את התנגדותו למינוי המועמדים הנבחרים בתוך עשרים ואחד יום. המועמד אשר הוועדה בחרה בו מצהיר אמונים בפני נשיא המדינה ומתחייב לשמור אמונים למדינת ישראל ולקיים משפט צדק. לאחר מכן חותם נשיא המדינה על כתב מינויו.

אם כן, המסקנה המתבקשת היא, כי הקאדים המתמנים בישראל הם לגיטימיים מבחינה הלכתית שרעית, הן בשל הליך המינוי המאפשר למנות אנשים בעלי הכשרה וידע בהלכה (במיוחד לאחר תיקון מס' 10 לחוק הקאדים אך גם לפני התיקון), הן בשל תנאי הכשירות למינוי על פי האסכולה החנפית המעמידה תנאי כשירות מינימליים (הקאדים שכיחנו ושמכחנו היום עומדים בתנאים אלה), והן בשל ההלכה המאפשרת למוסלמי להתמנות לכס השיפוט בידי ריבון שאינו מוסלמי, במיוחד אם ריבון זה אינו מתערב בהליכים המשפטיים ומאפשר לקאדים לקיים משפט צדק.

## המרחב והאוטונומיה שמעניק החוק הישראלי לבתי הדין

המשפט הישראלי אימץ שיטת משפט פלורליסטית המקיימת שתי מערכות שיפוט מקבילות, אזרחית ודתית. עם זאת, בתי הדין השרעיים מחויבים לנהוג על פי חקיקה אזרחית המופנית ישירות אל בתי הדין הדתיים והם כפופים לסמכותו של בג"ץ להתערב בפסיקתם, דבר הפוגע במרחב האוטונומי שלהם. בעניין זה טען פרופ' ליש:<sup>17</sup>

ישראל לא הייתה מוכנה לכוון מחדש את האוטונומיה הקהילתית שהייתה למוסלמים בתקופת המנדט. מערכת המשפט השרעית שולבה במערכת המשפט הכללית: החוק החל בבתי הדין השרעיים הוא חלק אינטגרלי משיטת המשפט הישראלי: בתי הדין השרעיים כפופים לפיקוח בית הדין הגבוה לצדק [...]. הקאדים מושבעים על ידי נשיא המדינה ומחויבים לשמור אמונים למדינת ישראל (אך לא לחוקיה).

לגישתו של פרופ' ליש, בתי הדין השרעיים הפכו לבית משפט ישראלי למוסלמים והתפרקו מזהותם הדתית המוסלמית, ולפיכך אין הם ממשיכי דרכם של אותם בתי דין שרעיים היסטוריים.

17 אהרן ליש, "סיגולו של משפט הלכתי לזמן המודרני בסביבה זרה: השריעה בישראל", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 9, חוברת 2 (תשס"ה), עמ' 16.

יש לבדוק טענה זו על פי מהות ההתערבות של המשפט הישראלי בבתי הדין השרעיים ועל פי מידת ההשפעה של התערבות זאת עליהם.

לאחר קום המדינה החל המחוקק הישראלי בתהליכי חקיקה לצמצום סמכותם של בתי הדין הרתיים וכן בחקיקה המתערבת בדין המהותי שמקיימים בתי הדין הרתיים. נחקקו חוקים אשר העבירו סמכויות שיפוט בענייני מעמד אישי מבתי הדין השרעיים לסמכותן של ערכאות השיפוט האזרחיות, כגון חוק הירושה, התשכ"ה-1965, אשר צמצם את סמכויות בתי הדין השרעיים בישראל: הסמכות הייחודית שהייתה מוקנית להם למתן צווי ירושה או צווי קיום צוואות וחלוקת עיזבון נגרעה מהם והועברה לערכאות האזרחיות, אך הושארה האפשרות להעניק סמכות לבית הדין הרתי אם כל היורשים מסכימים לכך בכתב. כן התקבל תיקון מס' 5 לחוק בית המשפט לענייני משפחה, התשנ"ה-1995, אשר ביטל את הסמכות הבלעדית של בתי הדין השרעיים בענייני המעמד האישי שאינם בגדר נישואין וגירושין, והפך אותה לסמכות מקבילה. המחוקק התערב גם בדין המהותי שמחילים בתי הדין הרתיים והנהיג הסדרים אזרחיים השונים מההסדר הרתי באותן סוגיות. המחוקק כפה הסדרים אלה על בתי הדין הרתיים באמצעות הפנייתם ישירות אל ההסדרים האמורים. ההפניה הישירה חייבה את בתי הדין הרתיים לנהוג על פי העקרונות וההסדרים האזרחיים המעוגנים בחקיקה ולפסוק על פיהם גם אם הם נוגדים את הדין הרתי, כגון חוק גיל הנישואין, התשי"ז-1950; חוק שוויון זכויות האישה, התשי"א-1951; חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, התשכ"ב-1962 וחוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג-1973.

התערבות נוספת של המחוקק הייתה באמצעות חקיקה פלילית, שכן חוק גיל הנישואין, התשי"ז-1950 אסר על נישואי קטינים גם כאשר הדין הרתי התיר זאת, וחוק העונשין, התשל"ז-1977 הפך ריבוי נשים לעברה פלילית (סעיף 176 לחוק) ואסר לגרש אישה בעל כורחה (סעיף 181 לחוק). בכך קבע המחוקק כי התנהגות של פרט, שהיא בעלת נפקות משפטית מחייבת בדין הרתי, עלולה להיחשב עברה פלילית שבצדה עונש, בלא לפגוע בנפקותה המשפטית של התנהגות זו בדין הרתי. כך מנסה המחוקק להילחם בתופעות חברתיות בלי להתערב בדין הרתי המהותי, כגון עברת הביגמיה, גירוש אישה בעל כורחה ונישואי קטינים.

בה בעת העניק החוק הישראלי מעמד על לבית המשפט הגבוה לצדק ביחס לערכאות השיפוט האחרות. סעיף 15 לחוק יסוד: השפיטה מקנה לבית המשפט הגבוה לצדק סמכות להתערב בפסיקתם של טריבונלים שיפוטיים, לרבות בתי הדין הרתיים ובכללם בתי הדין השרעיים אם נעשית פגיעה בכללי הצדק הטבעי או כאשר בית הדין חרג מסמכותו. בעניין זה קבע בג"ץ כי התעלמות בית הדין הרתי מהוראות חוק המופנות אליו ישירות נחשבת לחריגה מסמכות,

המקנה לבית המשפט הגבוה לצדק סמכות להתערב בעניין, לרבות מתן הוראה לביטול פסק הדין או החזרתו להמשך דיון בבית הדין הדתי.<sup>18</sup>

בדיקה של העתירות אשר הוגשו לבג"ץ בשלוש השנים האחרונות נגד בתי הדין השרעיים מעלה כי מוגשות עשר עתירות בממוצע בשנה, וברוב המקרים נושא העתירות הוא משמורת ילדים או הקדשים. בדרך כלל נוהג בית המשפט הגבוה לצדק באיפוק כלפי עתירות נגד בתי הדין השרעיים ואינו ממחר להתערב בעניינים המובאים לפניו. הוא מתערב במקרים קיצוניים בלבד, כאשר בית הדין השרעי מתעלם מהוראות חוק המופנות אל בתי הדין הדתיים או בעקבות חריגה מסמכות. לא אחת הבהיר בית המשפט העליון בשבתו כבית משפט גבוה לצדק כי אין הוא משמש כערכאת ערעור על בית הדין השרעי לערעורים אלא כמנגנון פיקוח על יישום כללי הצדק הטבעי וכללי הסמכות, לרבות קיום הוראות החוקים הישראלים המופנים ישירות אל בתי הדין הדתיים ולרבות קיום העקרונות המשפטיים המעוגנים בהם.<sup>19</sup> עם זאת, שימוש רחב בדין השרעי להנמקת הפסיקה אינו מהווה עילה להתערבות בית המשפט הגבוה לצדק אם ההיגיון של פסק הדין מתיישב עם עקרונות החוקים.<sup>20</sup>

ברור אפוא כי פסיקתו של בית המשפט הגבוה לצדק אינה תקפה רק לגבי עתירות המוגשות אליו; יש לה השפעה על התנהגות בתי הדין השרעיים ועל פסיקתם בעתיד מאחר שהיא קובעת את עילות ההתערבות של בית המשפט הגבוה לצדק ואת מידתה.

נושא התערבותם של המחוקק ושל בג"ץ בסמכויותיהם של בתי הדין הדתיים בכלל ושל בתי הדין השרעיים בפרט נידון במחקר של כותב שורות אלה.<sup>21</sup> מסקנת המחקר הייתה כי התערבות זו אמנם הצרה את המרחב האוטונומי של בתי הדין, אך לא ביטלה אותו ולא השפיעה עליו במידה ניכרת. זאת משום שבית הדין השרעי לערעורים רואה בהתערבות המחוקק בעניינים המסורים לסמכותם של בתי הדין השרעיים פגיעה בשריעה וברדת האסלאם, ולכן הם דוחים מכול וכול התערבות מעין זו. אף ניתנה הוראה ברורה כי הקאדים לא יישמו חקיקה האוכפת את עצמה עליהם אם תהיה כזו.<sup>22</sup> יתר על כן, בתי הדין יצרו פרקטיקות משפטיות להכלת התערבות המחוקק ובג"ץ, והן אפשרו לבתי הדין השרעיים לשמור על אופיים הדתי-מוסלמי באמצעות התמודדות עם התערבות זו בכלים מוסלמיים.<sup>23</sup> כך קבע בעניין זה בית הדין השרעי לערעורים בערעור 247/1998:

18 בג"ץ 3269/95, כ"ן נ' בית הדין הרבני האזורי בירושלים, פ"ד נ' 590 (4) 590. וכן בג"ץ 3914/92, לב ואח' נ' בית הדין הרבני האזורי בתל-אביב יפו ואח', פ"ד מח (2) 491.

19 בג"ץ 8906/04, פלונית נ' פלוני, פדאור 05 (17) 371 (2005).

20 שם.

21 איאד זחאלקה, בתי הדין השרעיים: בין העשייה השיפוטית לזוהת הדתית. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ספטמבר 2008.

22 הערות הקאדי נאטור למאמר של ליש (תקשורת אישית).

23 ראו איאד זחאלקה, בתי הדין השרעיים: בין השיפוט לזוהת (ירושלים: ההוצאה לאור של לשכת עורכי הדין, 2009).

הכלל הוא, שבית הדין הדתי פוסק בהתאם להלכה של אותה עדה, כל עוד המחוקק לא ציווה עליו באופן מפורש וישיר שלא לעשות כן [...] דבר זה השתרש במערכת המשפטית מאז ימי המנדט הבריטי וכן שופטי ישראל אשרו אותו [...] אולם הסייג אשר המחוקק הישראלי ביצע הוא, כאשר יש הוראה מפורשת, אשר מפנה את הוראות החוק ישירות אל בית הדין הדתי, על בית הדין קיימת החובה ללכת ולפסוק לפיו. אז ורק אז חובה על בית הדין לפי החוק ולא לפי השריעה, ללכת בעקבות החקיקה של בני האנוש [...]. אולם מה יקרה אם בית הדין לא יעשה כן?

### השיח והדימוי שעיצבו לעצמם בתי הדין

בחינת העשייה השיפוטית של בתי הדין השרעיים מעידה על מלאכת שיפוט עקיבה ואינטנסיבית של חידוש ההלכה המוסלמית בכל התחומים. החידוש נעשה בדרך של אג'ת'האד סלקטיבי מעתיק שנועד לחדש את הדין הנוהג באמצעות אימוץ הלכות מאסכולות אחרות ומחכמי הלכה אחרים, דוגמת שיח' יוסף אל-קרצ'אוי,<sup>24</sup> כדי להתאים את הדין השרעי הנוהג בבתי הדין לצורכי החברה המוסלמית בישראל ולרוח הזמן הזה. זאת על פי עקרונות ההלכה המוסלמית וכלליה ובלא לחרוג מיסודותיה והאמונה והמשפט המוסלמיים.

החוט המקשר בין הנושאים השונים בהלכה המוסלמית שבהם חידש בית הדין לערעורים אינו התאמת הדין השרעי למשפט הישראלי באמצעות "אסלאמיזציה" או "ישראליוזציה" של הדינים השרעיים, אלא באמצעות חידוש מהשריעה עצמה, על פי רוח המקום והזמן, לרבות קביעת כלים להתמודדות עם המשפט הישראלי בדרך יעילה. חידוש זה של ההלכה יוצר פרקטיקה מקומית של הלכה מוסלמית שהיא כשרה ולגיטימית על פי המבחנים שמתווה ההלכה המוסלמית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרו האמור של השיח' קרצ'אוי.

אם כן, בתי הדין השרעיים מקיימים את ההלכה המוסלמית בין במישרין ובין באמצעות יצירת פרקטיקה מקומית המבוססת על שימוש בפרשנויות של דוקטרינות שונות במשפט המוסלמי, ברוח המקום הזה והזמן הזה, תוך כדי התעלמות מאותן נורמות אזרחיות הסותרות את ההלכה. לפיכך נשמרת האוטונומיה השיפוטית של בתי הדין השרעיים והם למעשה ממשיכים של בתי הדין השרעיים מהתקופה העות'מאנית ושל בתי הדין השרעיים שבעולם המוסלמי, בשינויים המתחייבים מתנאי המקום והזמן.

פסקי הדין ופסקי הלכה שהוציא הקאדי אחמד נאטור, נשיא בית הדין השרעי לערעורים, מעידים על עמדה שמרנית ביותר בכל הקשור להקדשים המוסלמיים; הם מורים על שמירה

24 ראו: יוסף אל-קרצ'אוי, אל-אג'ת'האד אל-מעאצר בין אל-אנצ'באט ואל-אנפראט (לבנון: אל-מכתב אל-אסלאמי ללנשר, 1998).

עליהם ועל מניעת כל פגיעה בהם ובנכסים השייכם להם.<sup>25</sup> הקאדי נאטור אף קרא לציבור לפנות להתדיינות על פי דיני השריעה גם בעניינים אזרחיים באמצעות בוררים שימנו הקאדים.<sup>26</sup>

## העשייה השיפוטית של בתי הדין, יעילותם והליברליזציה של זכויות הנשים והילדים

בדיקת התנהלות בתי הדין השרעיים והערכת פסיקתם מעלה כי שיעור התיקים המסתיימים בשנה מתוך כלל התיקים הנפתחים באותה שנה עומד על 85 אחוזים בקירוב, וכי פסיקתם מתאפיינת בליברליזציה של זכויות הנשים והילדים. בדיקה שערכה עמותת "משפחה חדשה" על פי נתוני המוסד לביטוח לאומי העלתה, כי התשלום הממוצע שנפסק למזונות לילדים בבתי הדין השרעיים הוא הגבוה מבין כל התשלומים שנפסקו בערכאות בישראל המוסמכות לפסוק תשלומי מזונות.<sup>27</sup>

על פי התמונה שנגלית לעיני הציבור, בתי הדין השרעיים יעילים, הוגנים ומתחשבים בתנאי הציבור המוסלמי ובערכים המקובלים עליו. בעניין זה ציינה לילא עבד-רבו במחקרה,<sup>28</sup> כי נשים מוסלמיות מוצאות בבית הדין השרעי מקלט אפילו ממשפחותיהן, שכן בעת סכסוך עם הבעלים מוכנות משפחותיהן לוותר על זכויותיהן בעוד הקאדים השרעיים מגינים על זכויותיהן ופוסקים בעניינם בהתאם.<sup>29</sup>

גם הנתונים הסטטיסטיים של הנהלת בתי הדין השרעיים מראים כי מאז שנת 2000 הייתה עלייה במספר התיקים הנפתחים בכל שנה, למעט שנת 2003 שבה הייתה ירידה בשיעור של 25 אחוזים בקירוב במספר התיקים הנפתחים בבתי הדין השרעיים בשל כניסתו לתוקף של תיקון מספר 5 לחוק בתי המשפט לענייני משפחה. עם זאת, בשנת 2004 חזר מספר התיקים שהוגשו לבתי הדין השרעיים לממוצע של השנה הקודמת, ולאחר מכן ניכרת עלייה עקיבה ומתמשכת במספר התיקים הנפתחים בבתי הדין השרעיים בכל שנה, בשיעור ובהיקפים הגדולים שאלה שהיו בשנים עברו, עד כי בשנת 2009 כמעט הוכפל מספר התיקים שנפתחו לעומת מספר התיקים שנפתחו בשנת 2003. יש בכך עדות כי בתי הדין השרעיים נתפסים בציבור כערכאה בעלת סמכות משפטית ודתית, וכי היא באה מקרב הציבור, מייצגת אותו, נוהגת ביעילות ובהגינות ופסיקתה מקובלת עליו.

25 לעניין זה ראו המנשר המשפטי מס' 1 בנושא הווקף (מיום 21 יוני 1994), שהוציא הקאדי נאטור בהסכמת חבר הקאדים: <http://www.justice.gov.il/MOJHeb/BatiDinHashreim/MaagreiMeida/Minsharim>

26 לעניין זה ראו המנשר המשפטי מס' 4 בנושא בוררות בעניינים אזרחיים בבתי הדין השרעיים (מיום 30 נובמבר 2006): <http://www.justice.gov.il/MOJHeb/BatiDinHashreim/MaagreiMeida/Minsharim>

27 ראו מרב דוד, "תביעת מזונות: איפה הילד שלך שווה יותר?" מעריב, 4 בדצמבר 2006.

28 לילא עבד-רבו, שיח נשים מוסלמיות בבתי הדין השרעיים בירושלים ובטייבה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2008.

29 הדברים נאמרו בהרצאה שנישאה ביום עיון בנושא "שינוי בדיני המשפחה למוסלמים בישראל? דיון היסטורי, השוואתי ועכשווי", מכון טרומן באוניברסיטה העברית בירושלים, 7 במאי 2009.



## עמדות הציבור הערבי כלפי בתי הדין השרעיים

בקרב הציבור הערבי בישראל חלוקות הדעות בדבר מעמדם, תפקידם ועתידם של בתי הדין השרעיים. כאמור, הציבור נחלק לשלוש קבוצות – אחת שבמרכזה התנועה האסלאמית על שני פלגיה, שנייה שבמרכזה הקבוצות הלא־דתיות והמפלגות הלאומיות הערביות, ושלישית שבמרכזה תנועות הנשים והמפלגה הקומוניסטית – מק"י.

### א. עמדת שני פלגי התנועה האסלאמית

שני פלגי התנועה האסלאמית רואים בבתי הדין השרעיים בארץ מוסד דתי מוסלמי המקיים את הדת ואת הוראותיה ולכן הן מביעות הזדהות מלאה עמם. ביום 20 בפברואר 2004, בצעד נדיר מאוד, הוציאו שני הפלגים, הצפוני והדרומי, הודעה לציבור שפורסמה בעתונות הערבית, שכותרתה "הודעה חשובה בעניין עמדת התנועה האסלאמית על שני פלגיה כלפי בתי הדין השרעיים בארץ". חתמו על ההודעה שיח' אברהים עבדאללה צרצור, ראש הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית, ושיח' האשם עבד אל־רחמן, ראש עיריית אום אל־פחם ודובר הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית דאז. בסעיף 1 להודעה נכתב כי "עמדת התנועה האסלאמית על שני פלגיה כלפי בתי הדין השרעיים בארץ היא עמדה ברורה, יציבה ומוכרת, ולדעתנו הם מבצר ממבצרי האסלאם והמוסלמים ומעמדם גבוה ויוקרתי. בשנים האחרונות אנו נוקטים שיתוף פעולה הדוק ואיכותי למדי עמם, למען השמירה על הווקף של המוסלמים ועל ההקדשים בארץ. הקאדים בבתי הדין אינם חוסכים מאמץ בעניין זה ובשפיטה על פי השריעה האלוהית בכל הסכסוכים בין המוסלמים בעניינים שבסמכותם וביכולתם".<sup>30</sup>

בהמשך מביעה התנועה האסלאמית על שני פלגיה את עמדתה: "אנו, בתנועה האסלאמית על שני פלגיה, רואים בבתי הדין השרעיים בארץ את המוסד החשוב ביותר, העושה לחיזוק הדינים השרעיים המוסלמיים בינינו כערבים וכמוסלמים, וכי שורשיו נמשכים ומעמיקים בחיי הציבור לביצוע ענייניהם בדרך המרצה את אלוהים. לכן נתקלים בתי הדין השרעיים בהתקפה גסה מצדדים חשודים, רשמיים ובלתי רשמיים, שמטרתה להכשילם בתפקיד בניין ההווה והעתיד האסלאמי של הארץ הזאת". ההודעה נחתמת במילים אלה: "אנו מחזקים את ידיהם של הממונים על מערכת בתי הדין השרעיים בארץ המיוצגים על ידי נשיא בית הדין השרעי לערעורים, הקאדי הנכבד אחמד נאטור, וחבריו הנכבדים הקאדים השרעיים, ומוודים להם על כל אשר מגשימה המערכת הזאת ברפורמה המקיפה שהחלו בה בתי הדין השרעיים בשנים האחרונות בשירות השריעה המכוברת ועל הגשמת הצדק בין המוסלמים. יבינו הרחוקים והקרובים כי אנו ובתי הדין השרעיים חזית אחת למען ההגנה על אחד מאחרוני המבצרים האסלאמיים החשובים במדינה הזאת".<sup>31</sup>

30 ראו למשל: אל־מית'אק (ביטאון הפלג הדרומי של התנועה האסלאמית), 20 בפברואר 2004.

גם השיח' ראא'ד צלאח, ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, פרסם מאמר בעיתון **כל אל-ערב** ב־18 בדצמבר 2008 ובו הוא העלה על נס את פועלם של בתי הדין השרעיים ושל הקאדי אחמד נאטור למען שימור השריעה, הווקף וההקדש המוסלמיים בארץ. הוא גינה כל אדם, גוף, ארגון או מפלגה, אשר פעלו לפגיעה בבתי הדין השרעיים, בסמכויותיהם ובמעמדם השיפוטי והציבורי. וכך הוא כתב: "לא נסלח לכל מי שפעל או פעלה בשנים הקודמות להגבלת תפקידם של בתי הדין השרעיים בענייני המשפחה, הירושה וההקדשים המוסלמיים, קל וחומר כל מי שפועל בשקט לעקירת בתי הדין השרעיים משורשיהם [...], כי באמצעות ניסיון חשוד זה אתם פועלים בשמחה לביטול עצמכם, נלחמים בזכותכם והורסים את סימני הקיום שלכם המתגשם בדרך היפה ביותר בבתי הדין השרעיים [...]. אני מדגיש כי אנו ומוסד בתי הדין השרעיים והקאדים של השריעה פועלים בחזית אחת, ואנו קוראים לכולם להצטרף לחזית הזאת".<sup>32</sup>

### ב. עמדת הקבוצות הלא־דתיות

הקבוצות הלא־דתיות בחברה הערבית, הכוללות את המפלגות המזוהות עם הלאומיות הערבית, מאופיינות בהיעדר השקפת עולם ברורה בנושא דת ומדינה. היינו, מחד גיסא הזהות הדתית אינה הגורם המניע אותן, ומאידך גיסא אין הן נלחמות נגד השפעות הדת על החברה. קבוצות אלה אפוא ניטרליות בדרך כלל כלפי הדת. עם זאת, בשל דימוים של בתי הדין השרעיים ובשל עמדותיהם הבאות לידי ביטוי בשיח הנוהג בהם – שהוא בעיקרו דתי לאומי מחד גיסא וליברלי כלפי זכויות הנשים והילדים מאידך גיסא – קבוצות אלה רוחשות אהדה ותמיכה לבתי הדין השרעיים והן רואות בהם סמל למרחב אוטונומי של המיעוט הערבי בתחום הלאומי והתרבותי. לכן, אף שבתקופות קודמות לא הזדהו קבוצות אלה עם בתי הדין השרעיים, בתקופה האחרונה כאמור ניכרות אהדה ותמיכה רבה מצדן כלפי בתי הדין השרעיים, והן רואות בהם נדבך נוסף לחיזוק הזהות הנבדלת של המיעוט הערבי בישראל.

התמיכה של קבוצה זו באה לידי ביטוי במספרם הרב של עורכי הדין הערבים – שבדרך כלל נמנים עם ציבור המשכילים הערבים – שהשתתפו בהשתלמויות כדינים השרעיים שערכה לשכת עורכי הדין במחוזות השונים, ואשר נכנסו לאחר מכן למעגל המייצגים של מתדיינים בפני בתי הדין השרעיים. בעשר השנים האחרונות ארגנה לשכת עורכי הדין יותר מעשר השתלמויות ובהן השתתפו יותר משש מאות עורכי דין ערבים.

### ג. עמדת ארגוני הנשים

המפלגה הקומוניסטית מקדמת סדר יום אזרחי לצמצום השפעות הדתות על החברה. הדבר בא לידי ביטוי בתמיכת המפלגה במאבק ארגוני הנשים נגד מיסוד הדת ונגד השפעתה על החברה. בהקשר זה היא נפגשה עם ארגוני הנשים הערביות, אשר מרבית היזמות להקמתם והמנהיגות

32 ראו: כל אל-ערב, 18 בדצמבר 2008.

של ארגונים אלה יצאו מקרב הפעילות של המפלגה הקומוניסטית או מקרב המקורבות לה, ולמעשה שוררת שותפות רעיונית בין המפלגה הקומוניסטית ובין ארגוני הנשים ביחס למעמד הדת ולמוסדות השיפוט הדתי, כאשר לארגוני הנשים הבכורה בהובלת המאבק האזרחי חילוני. ארגוני הנשים קידמו יוזמות והצעות להצרת סמכויותיהם של בתי הדין השרעיים ולערעור מעמדם בציבור הערבי. הדבר בא לידי ביטוי באופן המובהק ביותר ביוזמות לביטול הסמכות הייחודית של בתי הדין השרעיים לרון בענייני המעמד האישי של המוסלמים בישראל שהוקנתה להם בסעיף 52 לדבר המלך במועצתו. כן הן דחפו לפתיחת שערי בתי המשפט לענייני משפחה בפני הציבור הערבי, יוזמה אשר נחלה הצלחה רבה והובילה בשנת 2001 לתיקון מספר 5 לחוק בתי המשפט לענייני משפחה, אשר העניק לבתי המשפט הללו סמכות לרון בענייני המעמד האישי של המוסלמים ושל הנוצרים, למעט נישואין וגירושין.

הצלחתם של ארגוני הנשים באה על רקע חולשתם של בתי הדין השרעיים בהיבט ההיסטורי, בשל סלידת הציבור מעמדות הקאדים ומהתנהלותם והעשייה השיפוטית שלהם בדורות הראשונים.<sup>33</sup> עם זאת, בעידן הנוכחי של בתי הדין השרעיים – שהחל בתחילת שנות התשעים של המאה העשרים ואשר דגל בשיח דתי לאומי וכליברליות כלפי זכויות הנשים והילדים – גומדה הצלחה זו, והתיקון לחוק בתי המשפט לענייני משפחה, שהעניק להם סמכות מקבילה בענייני המעמד האישי, נכשל למעשה. למרות תיקון זה, הציבור המוסלמי – לרבות נציגות ארגוני הנשים – פונה בהמוניו להתדיין בפני בתי הדין השרעיים ואינו פונה לבתי המשפט לענייני משפחה.<sup>34</sup> הדבר בא לידי ביטוי באופן הברור ביותר ברוח דבריה של עו"ד תג'ריד ג'השאן, פעילה מרכזית בארגוני נשים, בכנס באוניברסיטה העברית בירושלים.<sup>35</sup> עו"ד ג'השאן הודתה שם בכישלון התיקון לחוק המעניק סמכות מקבילה לבתי המשפט לענייני משפחה, ואמרה כי בתי הדין השרעיים שמרו על מקומם כערכאת שיפוט מרכזית בענייני המעמד האישי של המוסלמים בישראל.

בעקבות העשייה השיפוטית של בתי הדין השרעיים ובעקבות השיח השמרני במישור הדתי לאומי והליברליות כלפי זכויות הנשים והילדים, שוררת התלבטות בארגוני הנשים בדבר היחס כלפי הדין הדתי וכלפי בתי הדין הדתיים בכלל והשרעיים בפרט. בעניין זה פרסמה עו"ד שירין בטשון, מרכזת הפרויקט המשפטי של הארגון הפמיניסטי **כיאן**, מאמר בכתב-העת **אל-סואר**,<sup>36</sup>

33 Yitzhak Reiter, "Qadis and the Implementation of Islamic Law in Present Day Israel", in R. Gleave and E. Kermeli (Eds.), *Islamic Law: Theory and Practice* (London and New York: I. B. Tauris, 1977), pp. 205-231.

34 סטטיסטיקות של הנהלת בתי הדין השרעיים מעידות כי ניכרת עלייה עקיבה במספר התיקים הנפתחים שם משנת 2003 ואילך, למרות הירידה החד-פעמית שהייתה בשנת 2003 בשל תיקון מס' 5 לחוק בתי משפט לענייני משפחה.

35 ביום עיון שנושא "שינוי בדיני המשפחה למוסלמים בישראל? דיון היסטורי, השוואתי ועכשווי", מכון טרומן באוניברסיטה העברית בירושלים, 7 במאי 2009.

36 כתב-העת של תנועת הנשים הערבית, גיליון 37, אביב 2010.

ובו היא כותבת: "אישה מוסלמית הפונה לבית הדין השרעי זכאית למזונות אם מתקיימים התנאים וגם אם הייתה עשירה, אולם אילו פנתה לבית המשפט לענייני משפחה – תביעתה הייתה נדחית אם בית המשפט מיישם את החוק האזרחי ואת עקרון השוויון בנושא ההכנסות. לכן האישה מתלבטת בין הדין הדתי המעניק לה זכויות במזונות לבין בתי המשפט לענייני משפחה, שם אישה איננה זכאית תמיד למזונות". מסקנתה היא, שיישום עקרונות אזרחיים – כגון השוויון – במקום הדינים הדתיים שמשמשים כמושגים אבהיים כלפי האישה, מעורר קושי המצריך בדיקה יסודית, וכי תיקון מס' 5 לחוק בתי המשפט לענייני משפחה לא הביא תועלת לנשים בעניין זה.

לסיכום, בתי הדין השרעיים בישראל קנו לעצמם מעמד נכבד בציבור וזוכים לאמונו, אם מתוך אמונה דתית, אם בשל השפעתם על הזהות הקולקטיבית של המיעוט הערבי ואם בזכות המימוש המיטבי של זכויות הנשים והילדים.

# ההשתתפות הפוליטית של התנועה האסלאמית בישראל

מוהנד מוסטפא

## 1. הקדמה

האסלאם הפוליטי בישראל התפתח במסגרת תחייתו של האסלאם בעולם הערבי בשנות השבעים של המאה העשרים (רכס, 1993; עלי, 2006; מאיר, 1988; מאלפ, 1990). האסלאם הפוליטי בישראל סיגל לעצמו סממנים הנובעים ממצואות חייו של המיעוט הערבי-מוסלמי במדינה – מציאות שבה ישראל היא מדינה יהודית ובה רוב יהודי והגמוניה פוליטית ותרבותית יהודית (Ghanem, 2001), והמוסלמים בה – שכולם סונים – הם מיעוט דתי ולאומי, המיעוט המוסלמי היחיד הנמצא על אדמה הנחשבת ערבית-מוסלמית בתודעה ההיסטורית המוסלמית העכשווית. זאת בשונה מן המיעוטים המוסלמים באירופה ובאמריקה, החיים על אדמה שאינה נחשבת מוסלמית וקדושה בעיני המוסלמים כמו האדמה שעליה קמה מדינת ישראל.

האסלאם הפוליטי בישראל הושפע מאוד מהמצואות בישראל, אך הושפע רבות גם מהטקסט ומהשיח הדתי והתרבותי האסלאמיים הכלליים. חייהם של המוסלמים בישראל הם הליכה "בין הטיפות", דהיינו, ניסיון לשמר את הזהות המוסלמית על כל המשתמע מכך מחד גיסא ושמירה על החוק הישראלי מאידך גיסא.

רכס (1998) טוען שיש זיקה הדוקה בין האסלאם הפוליטי בישראל לבין האסלאם הפוליטי הפלסטיני, ואף מדגיש שהאסלאם הפוליטי בישראל הוא ענף מְשֻׁנָּה של האסלאם הפוליטי הכלל-פלסטיני. לכן רבים ממאפייניה של התנועה האסלאמית בישראל דומים או זהים לאלה של האסלאם הפוליטי הפלסטיני.

התפתחות האסלאם הפוליטי בישראל חלה כאמור במסגרת התחייה האסלאמית הכלל-הערבית בשנות השבעים, והיא הושפעה גם מן הזיקה בין המוסלמים בישראל לבין אחיהם המוסלמים בשטחים הכבושים אחרי 1967 (רכס, 1993). צעירים מוסלמים, אשר למדו את מדעי האסלאם והשריעה במכללות האסלאמיות בגדה המערבית, חזרו למקום מושבם והקימו תנועה דתית-מיליטנטית שנקראה "משפחת אל-ג'האד" (מאיר, 1988). קבוצה זו של מוסלמים

ראתה בישראל גוף זר באזור הערבי-אסלאמי, וחבריה נקטו פעילות אלימות נגד מוסדות המדינה. תקופת "משפחת הג'האד" מסמנת את ההגמוניה של הטקסט הדתי ואת עליונותו בחיים הפוליטיים. הצעירים המוסלמים היו נלהבים מעקרונות האסלאם הפוליטי, בייחוד מזה המיליטנטי, שהיה דומיננטי בסוף שנות השבעים במצרים (שגיב, 1994). התפתחות האסלאם הפוליטי בישראל התאפשרה בזכות מציאת האיזון בין שני מרכיבים עתירי מתח פנימי: הטקסט הדתי מחד גיסא והסביבה הפוליטית-יהודית מאידך גיסא. המשברים שידע האסלאם הפוליטי בישראל התחוללו בשל ערעור האיזון בין שני המרכיבים הללו. מאז שחרור העצורים מקרב "משפחת הג'האד" בתחילת שנות השמונים, הלך האסלאם הפוליטי ופיתח משוואה עדינה מאוד ושברירית, ובאמצעותה ניסה לבנות את הזהות של המוסלמים תוך הדגשת מרכיביה הדתיים, אך בה בעת תוך שמירה על החוק הישראלי היהודי. בשנות השמונים התרכזה התנועה האסלאמית החדשה בהקמת מוסדות חינוך, כמתן שירותים חברתיים ובפעילות אינטנסיבית של הטפה דתית בקרב המוסלמים בישראל, ואכן התוצאות לא איחרו לבוא: ביישובים ערביים ניכר כי האוכלוסייה החלה לאמץ מנהגים אסלאמיים דתיים מובהקים.

משקלה הפוליטי והציבורי של התנועה בא לידי ביטוי בניצחונותיה בבחירות לרשויות המקומיות הערביות בשנת 1989. נוכח ניצחונה ברוב המקומות אשר התמודדה בהם, היה ברור שהיא הפכה לכוח פוליטי עולה בפוליטיקה הערבית בישראל (פז, 1989).

שנות התשעים התאפיינו בפעילות פוליטית אינטנסיבית של התנועה האסלאמית. אט אט נע האסלאם הפוליטי בישראל לכיוון מרכז המפה הפוליטית של החברה הערבית בישראל, ומתנועה שולית בשנות השמונים הוא הפך לתנועה דומיננטית בשנות התשעים. הפוליטיזציה של התנועה האסלאמית הגיעה לצומת דרכים מרכזי בשנת 1996, ערב הבחירות לכנסת הארבע-עשרה. בשנה זו התפצלה התנועה האסלאמית לשני זרמים בשל מחלוקת על ההשתתפות בבחירות (אבו-ריא, 2005). זרם אחד, בהנהגתו של שיח ראא'ד צלאח, ראש עיריית אום אל-פחם דאז, סבר כי ההשתתפות בבחירות לכנסת מסכנת את ערכי התנועה האסלאמית כתנועה דתית ותביא לישראל ליזיציה של החברה המוסלמית. הזרם השני, בהנהגתו של שיח' עבדאללה נמר דרויש, סבר כי ההשתתפות בכנסת עשויה לקדם את יעדיה של התנועה האסלאמית ושל החברה הערבית, וכי הייצוג של התנועה עשוי לשמש כלי לשיפור מצבם של הערבים ושל הפוליטיקה הפרלמנטרית הערבית (Ghanem and Mustafa, 2009).

אבראהים צרצור, מי שהיה למנהיגה של התנועה האסלאמית הפרלמנטרית אחרי דרויש, מודה שהתנועה האסלאמית, שהייתה מאוחדת עד 1996, לא הצליחה להכיל בקרבה דעות שונות; הפילוג היה נחוץ כדי להבדיל בין הדעות השונות הללו (צרצור, 2005). באותה עת פרסם שיח' ראא'ד צלאח, ראש הפלג השני, גילוי דעת ובו הצביע על הגורמים אשר הביאו לפילוג. לדבריו, לאורך השנים היו חילוקי דעות עמוקים בין זרמים בתוך התנועה האסלאמית המאוחדת, דעות אשר לא יכלו לדור בכפיפה אחת, ולכן מוטב היה להתפלג כדי לשמור על

עקרונותיה הטהורים של התנועה האסלאמית. שיח' צלאח טוען שהפילוג לא היה "תולדה של אירוע בודד, אלה הסתברות של הרבה אירועים במשך שנים ארוכות" (במאמרו בצות אל-ח'ק ואל-ח'ריה מיום 4 באפריל 1997).

חוקרים רבים אימצו את הסברו של צלאח בבואם לתאר את האסלאם הפוליטי הפלסטיני בכלל ואת זה הפועל בישראל בפרט. חוקרים אלה אינם מבדילים בין אסכולות או אוריינטציות שונות בתוך האסלאם הפוליטי. ישראלי (2002) טוען שכל האסכולות של האסלאם הפוליטי זהות ביעדיהן ובמטרותיהן, וההבדלים ביניהן שטחיים ומזעריים. לדעתו, גם שני הפלגים של התנועה האסלאמית בישראל פועלים להגיע לאותו יעד ואין ביניהם הבדלים משמעותיים. עוד אומר ישראלי שטועים החושבים שיש הבדלים בתוך האסלאם הפוליטי בישראל; שני הפלגים שואפים לאותו יעד, חיסולה של מדינת ישראל, אך כל אחד משתמש בכלים שונים, באסטרטגיות שונות ובטקטיקות אחרות.

בוקעי (Bukay, 2004) גורס שהתרבות המוסלמית היא תרבות אחת, והפילוג לשני הזרמים בישראל אינו קשור לאסכולות שונות הנוקטות פרשנות שונה של הטקסט הדתי. הוא מסכים עם ישראלי כי יעדן של שתי התנועות האסלאמיות בישראל אינו שונה, והוא השאיפה לחיסולה של מדינת ישראל (בוקעי, 2008).

אבו־ריא (2005) סבור כי המחלוקת בנוגע לבחירות לכנסת בשנת 1996 הייתה אחד הגורמים לפילוג התנועה האסלאמית בישראל לשתי תנועות מתחרות, אך מוצא ששני סוגים של פרשנות דתית שרווחו בתנועה תרמו אף הם לפילוג – פירוש מופשט המאפשר גמישות גדולה יחסית לעומת פירוש קונקרטי המתרגם את האמונה הדתית ל"עשה ואל תעשה" בזירה הפוליטית. ההסברים שהוצגו לעיל לוקים לדעתי בהתמקדות ייתר בשני פלגי התנועה האסלאמית עצמם, במצען ובדרכי פעולתן. הם מנסים להסביר כי מדובר בתופעה המכתיבה את ההתפתחות בהתאם לטקסט הדתי או – במקרה הטוב – בהתאם למצב הפוליטי שהתנועות הללו רוצות בשינויו. מאמר זה שואף להציג הסבר חלופי, מקיף ומייצג להתפתחותו של האסלאם הפוליטי בכלל ולהתפתחותו של האסלאם הפלסטיני בפרט, תוך התמקדות באוריינטציות השונות של שתי התנועות האסלאמיות בישראל. שתי התנועות, שהתפתחו במסגרת משותפת כתנועה אחת מאז הקמת התנועה האסלאמית בתחילת שנות השמונים ועד שנת 1996, התפלגו בשל ההחלטה להשתתף בבחירות לכנסת בישראל והפכו לשתי תנועות השונות מהותית במצען, בתכנית העבודה שלהן, באוריינטציה שלהן ובדרכי המעורבות הפוליטית. עובדה זו יכולה ללמד רבות על אופיו של הפונדמנטליזם הדתי בכלל ועל הפונדמנטליזם בישראל בפרט, והיא תשמש להלן כמקרה מבחן לבניית מודל מסביר מקיף, הכולל לא רק את התנועה האסלאמית עצמה, אלא נוגע בזירה האנושית והפוליטית שבה פועלים תומכי האסלאם הפוליטי ומנהיגיו.

## 2. התפתחותו של האסלאם הפוליטי: לקראת מודל כולל להכנת התופעה

המודל המקיף שאני מציג מבקש להתבונן בסביבה הפנימית והחיצונית של האסלאם הפוליטי ולייחס משקל לכל אחד ממרכיביה. ההסבר הכולל להתפתחות האסלאם הפוליטי מורכב מארבע רמות של גורמים: הסביבה הפוליטית היא הגורם הרחב ביותר, מעליה ניצבת האוריינטציה הפוליטית של הציבור הרחב כקהל הפוטנציאלי של התנועה האסלאמית, מעליה אופיים של המנהיגים הפוליטיים של התנועות האסלאמיות, העדפותיהם והאוריינטציה שלהם, ולבסוף – המשמעויות שמייחסים מנהיגים אלה לטקסט הדתי.

### א. הסביבה הפוליטית

בדומה לארגונים פוליטיים חילוניים או חילוניים-למחצה, גם האסלאם הפוליטי פועל בסביבה פוליטית, חברתית, תרבותית וכלכלית, בכל הרמות המשפיעות על החיים במדינה המודרנית (ברמה המקומית, הארצית, האזורית והבין-לאומית). כל מפלגה, כולל התנועות האסלאמיות, מנסה לקדם את מטרותיה ולפתח את דרכי עבודתה בהתאם לגורמים הסביבתיים. האסלאם הפוליטי בישראל, בדומה לשאר הארגונים הפוליטיים הפעילים בקרב הציבור הערבי בישראל, מתפתח על פי מצבם הפנימי של הערבים בישראל, כולל סוגיות חברתיות, תרבותיות, כלכליות ופוליטיות שהמיעוט הערבי מתמודד עמן במסגרת הפנימית של החברה. התפתחותו של האסלאם הפוליטי מושפעת גם מהמעמד הלאומי והאזרחי של הערבים במסגרת הכלל-ישראלית, בעיקר מכך שישראל היא מדינה אתנית המעדיפה באופן גורף את היהודים על פני הערבים ויוצרת הפליה מקפת בכל תחומי החיים כלפי המיעוט (גאנם ומוצטפא, 2009; Ghanem, 2001; Smootha, 2004; Rouhana 1997).

האסלאם הפוליטי מושפע גם מהמצב הכולל של הבעיה הפלסטינית, משאיפת הפלסטינים להגדרה עצמית ומן ההתפתחות הפוליטית בקרב הפלסטינים בכלל, כולל מאבקי הכוח בין הזרם הדתי לזרם החילוני בתנועה הלאומית הפלסטינית. מאבק זה מתנהל גם בזירה הערבית והאסלאמית באזור ובא לידי ביטוי בדרכים שונות, כולל במאבקי כוח אלימים מצד אחד, ומצד אחר – בדרכי התמודדות אלימות פחות, כמו ההתמודדות של הזרם האסלאמי בבחירות במצרים, בירדן, ברשות הפלסטינית ובתורכיה. ה"מלחמה של העולם המערבי" באסלאם הפוליטי, כולל המאבק נגד "הטרור האסלאמי", הם עוד מעטפת של גורמים סביבתיים המשפיעים על הפעילות של התנועות האסלאמיות בישראל, על יעדיהן ועל האוריינטציה הבסיסית שלהן, וכמובן על החלטותיהן הפוליטיות הנוגעות שאלות של חברה ופוליטיקה המעסיקות את החברה בכלל.

### ב. האוריינטציה הפוליטית של הציבור הרחב

האוריינטציה הבסיסית של הקבוצה שבקרבה פועל האסלאם הפוליטי היא מרכיב מפתח בהסברת דרכי פעילותה של התנועה האסלאמית והאוריינטציה שלה. במילים אחרות, תנועות



אסלאמיות, ככל מפלגה או תנועה פוליטית, מבקשות לזכות בתמיכת הציבור ופועלות מתוך הנחה שלאיראולוגיה שלהן, ליעדיהן ולדרכי פעילותן יש קהל אוהדים שהוא המאגר הפוטנציאלי הבסיסי של חברי התנועה האסלאמית, של פעיליה, של תומכיה ושל מצביעיה אם תרצה להתמודד בבחירות.

האסלאם הפוליטי בישראל, על שני פלגי התנועה האסלאמית, מנהל את פעילותו מתוך הנחה כי הציבור הערבי, והמוסלמים מתוכו, יכולים לשקול את האפשרות לחבור לתנועה האסלאמית כפעילים, כחברים מהשורה, כתומכים וכמצביעים. המחקר על אודות האוריינטציה הפוליטית של הערבים בישראל עורר הדים בשנות השמונים, בשנות התשעים ובשנות האלפיים (Smootha, 1983, 1984, 1989, 1989a, 1992; Rouhana, 1997; Rouhana and Ghanem, 1998; Ghanem 2001; 2001a; Ghanem and Mustafa 2009, 2009a; Rekhess, 1989; Al-Haj, 1988, 1993). מבחינות רבות המסקנות משותפות לכלל המחקרים, ולפיהן הפלסטינים בישראל השלימו ברובם עם מעמד המיעוט במדינת ישראל; הם רואים את עתידם כשונה מעתידם של שאר הפלסטינים, הערבים והמוסלמים באזור, אך מצד שני הם מתנגדים לאופי היהודי של ישראל ודורשים להקים מדינה שוויונית להם וליהודים.

כשנבדקו לעומקן האוריינטציות הפוליטיות של תומכי האסלאם הפוליטי בישראל, נמצאו הבדלים ניכרים בין הקבוצות השונות (Smootha and Ghanem, 1988, 2000). הבדלים אלה עשויים להסביר את ההחלטה להתפלג ב-1996 לשתי תנועות אסלאמיות והם הבסיס הפוליטי והחברתי להמשך קיומן של שתי התנועות הפוליטיות כתנועות שלהן קהל תומכים.

### ג. ההעדפות והאינטרסים של מנהיגי התנועות

ההעדפות האישיים והאינטרסים של המנהיגים עצמם – ומבחינות רבות גם של האליטות התומכות בהם – עשויים להסביר אף הם את ההתנהגות של מנהיגים פוליטיים בכלל ואת התנהגותם של מנהיגי האסלאם הפוליטי בפרט. מנהיגי האסלאם הפוליטי בעולם הערבי והאסלאמי מקבלים את החלטותיהם על היחס למדינה ולקבוצות אחרות בחברה, כולל לא-מוסלמים, מתוך שיקולי רווח והפסד.

התנועה האסלאמית בישראל הוקמה בסוף שנות השבעים של המאה העשרים, והיא פעלה והתפתחה כתנועה מאוחדת כל עוד המנהיג המייסד שלט בארגון ולא צצו לו מתחרים. בתחילת שנות התשעים החלה לצמוח שכבה של מנהיגי דור ההמשך; בעיקר היו אלה ראשי ערים ויישובים או מנהיגים אזוריים ופעילים שנחננו בכריזמה ובתעוזה לבטא את מצעו של האסלאם הפוליטי. עם בני הדור החדש נמנו אישים שראו את עצמם כמנהיגים פוטנציאליים של כלל האסלאם הפוליטי והחלו להתחרות במנהיג המייסד, שיח' עבדאללה נמר דרויש. בלטו בהם מי שהיה ראש המועצה המקומית של כפר קאסם וכיום ראש הפלג הפרלמנטרי של התנועה, שיח' אבראהים צרצור; ראש המועצה המקומית לשעבר של כפר ברא, שיח' כאמל ריאן; ראש עיריית אום אל-

פחם לשעבר, שיח' ראא'ד צלאח, המכהן כיום כראש התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית, וסגנו, שיח' כמאל ח'טיב מכפר כנא. שיח' צלאח ושיח' ח'טיב סברו כי שיח' דרויש הולך בכיוון של אינטגרציה מלאה בפוליטיקה הישראלית ואבדן דרך. בגילוי דעת שהם פרסמו על הסיבה המרכזית לפילוג, נכתב: "מטרתנו היא תיקון דרכה של התנועה האסלאמית, [אנו נמשיך] כתנועה אסלאמית הנחושה לשמור על דרכה, על מקוריותה ועל דפוסי פעילותה הנכונים. נתחבר לצדק ונתקן את הטעויות" (צות אלי-חק ואלי-חריה, 29 במארס 1996).

#### ד. משמעויות הטקסט הדתי

הטקסט הדתי תופס מקום נכבד מאוד בהסבר התופעה של האסלאם הפוליטי (Lewis, 1988, 1993a; Juergensmeyer, 2000, p. 221). טענתי היא, שהטקסט הפוליטי חסר כל משמעות מהותית או מכרעת בהסברת התופעה של האסלאם הפוליטי בעידן המודרני; נודעת חשיבות אך ורק למשמעות שהמנהיגים, הפעילים, חברי התנועה האסלאמית על שני פלגיה ותומכיה מייחסים לטקסט בהסתמך על הסביבה הפוליטית הכללית, על האוריינטציה של הציבור המסוים ועל האינטרסים של המנהיגות. המשמעויות השונות העמוקות המיוחסות לכל טקסט דתי בקשר לפעילות האסלאמית הספציפית הן הדבר החשוב, וניכרים ניגודים תהומיים בין תנועות אסלאמיות שונות בכואן להסביר את משמעות הטקסט.

כפי שנראה בהמשך, הטקסט הדתי על גווניו מתורגם לצרכים פוליטיים ופרקטיים בדרכים שונות לגמרי על ידי המנהיגים של שתי התנועות האסלאמיות המתחרות. ניגודים ומשמעויות שונות לאותו טקסט מוכיחים את טענתי בדבר היעדר כל משמעות לטקסט; הפירוש האקטואלי של הטקסט, כפי שהוא מוצג על ידי המתחרים, הוא החשוב.

### 3. האסלאם הפוליטי בישראל: שתי תנועות ושתי אוריינטציות

ההבדלים המהותיים בין שתי התנועות האסלאמיות בישראל גופה, בקרב המיעוט הערבי של האזרחים הישראלים, יכולים להוות בסיס להסברת המודל שהוצע, כולל המשמעויות השונות ליישומו של האסלאם כפי שהוצגו על ידי שתי התנועות עצמן. להלן אבחן את ההבדלים הפוליטיים והאידאולוגיים בין שתי התנועות האסלאמיות בישראל ואדון בעיקר בסוגיות המרכזיות אשר מבדילות ביניהן. במסגרת זו אציג את עמדותיו השונות של האסלאם הפוליטי בישראל ביחס להשתתפות בבחירות לכנסת, את חזונה של כל תנועה בדבר עתידו של המיעוט המוסלמי והערבי בישראל, ואת היחס למסמך "החזון העתידי" שפורסם ב־2006 כמסמך מכונן של שאיפותיהם של הערבים בישראל.

### א. עתידם של המוסלמים (והערבים) בישראל

שתי התנועות האסלאמיות בישראל חולקות יעד משותף של העצמת הזהות הדתית כמרכיב חשוב בזהותם הקולקטיבית של הערבים בישראל. העצמה זו נעשית באמצעות הטפה דתית ופעילויות דתיות וחברתיות שונות אשר מעוררות גל של אסלאמיזציה באוכלוסייה הערבית בישראל (עלי, 2006). עם זאת, בחינה לעומקה של הפעילות של שתי התנועות מראה שאין הן רואות באותה הדרך את עתיד המוסלמים בישראל, ובעיקר את היחסים בין המדינה למיעוט המוסלמי. מבחינה תאורטית אפשר להבחין בין שני סוגים של פוליטיקה בשתי התנועות: התנועה האסלאמית הפרלמנטרית משתמשת ב"פוליטיקה של הכרה" (Politics of Recognition; Taylor, 1992); התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית עושה שימוש אינטנסיבי בכלים של "פוליטיקה של שונות" (Politics of Difference).

ההבדל בין הפוליטיקה של ההכרה לבין הפוליטיקה של השונות בא לידי ביטוי בסוגיית האזרחות וביחסים בין הרוב והמדינה לבין המיעוט. הפוליטיקה של ההכרה מנסה לשפר את מעמדם ואת מצבם של הערבים בישראל באמצעות ניהול משא ומתן, השפעה ולחץ על המדינה ועל הרוב, כדי לאלץ אותם לנקוט צעדים ומדיניות של שוויון, הפליה מתקנת והכרה בזהותם ובמעמדם של הערבים כמיעוט יליד הזכאי לזכויות קולקטיביות מוכרות ונתמכות מצד המדינה. לעומתה, הפוליטיקה של השונות מעדיפה פעילות אשר נעשית בתוך הקהילה ומנסה להתנתק מכל תמיכה מהמדינה; אין לה כל עניין בהכרה מצד הרוב או מצד המדינה. הפעילויות של הפוליטיקה של השונות שנוקטת התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית מיועדות לבנות חברה עצמאית, אשר יכולה להתקיים בכוחות עצמה ולנהל את עצמה במנותק מהמדינה. פרויקט זה כינה שיח' צלאח בשם אל-מג'תמע אל-עצאמי (קהילה עצמאית בלתי תלויה) (צלאח, 2001). במישור הקהילתי מתבטא הפונדמנטליזם הדתי בגיבוש קהילה בעלת מוסדות נפרדים וייחודיים, שחבריה מנהלים את עיקר חייהם בתוכה וחשים כלפיה נאמנות רבה (Ali, 2004). הפרויקט של התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית אינו פרויקט החותר לאינטגרציה בפוליטיקה הישראלית ובמנגנוניה, לכן התנועה החוץ-פרלמנטרית סובלת מרדיפה מתמדת מצד הממסד הביטחוני והפוליטי בישראל יותר מן התנועה האסלאמית הפרלמנטרית, שפעילותה נחשבת כפעילות אינטגרטיבית ואשר רואה באזרחות הישראלית כלי פוליטי חשוב. פעילותה של התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית נתפסת בעיני הממסד הישראלי כמסכנת את היחסים השבריריים בין המיעוט הערבי למדינה היהודית (Smootha and Ghanem, 1998). האופי האידאולוגי-פוליטי של פעילות התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית מגביר את חששה של המדינה יותר מפעילותה של התנועה בתחום העלול לאיים (לכאורה) על הביטחון. המדינה חוששת שהתנועה החוץ-פרלמנטרית מתגבשת בהדרגה לכדי תנועה חברתית המונית חזקה, בעלת יכולת גיוס גדולה, והנהנית מתמיכה עממית רחבה (אבו-ריא, 2005א).

רעיון הקהילה העצמאית הבלתי־תלויה של שיח' צלאח, שהנו הרעיון הפוליטי, החברתי והרעיוני המכונן של התנועה האסלאמית בראשותו, מאפשר לתנועה להשתחרר מכל דיון תאורטי או מעשי באשר ליחסים בין הערבים והמדינה (דהיינו, דיון על מהות האזרחות) או ליחסיהם עם הרוב היהודי. בעוד שאר הזרמים הפוליטיים הערביים, שמים דגש על דיון זה במסגרת התייחסותם לבעיותיהם של האזרחים הערבים ומעמדם במדינה, התנועה שמה דגש על רעיון הקהילה העצמאית הבלתי־תלויה, דהיינו בניית החברה הערבית בהיבט המוסדי, ללא קשר לדיון האמור, להתפתחויות המתחוללות בו ולתוצאתו. כלומר, בזמן שהזרמים הפוליטיים הערביים פועלים במסגרת כלים של הפוליטיקה של ההכרה, התנועה האסלאמית נוטשת דפוסי פעילות זו ומתמקדת בטיפוח השוני: היא בונה גדרות תרבותיות ומוסדיות סביב החברה הערבית ושואפת לכך שהחברה הערבית תתקדם ותתפתח ללא קשר לשאלת האזרחות, או לשאלת השוויון לפחות. אשר לפתרונות שמציעים הן הערבים בישראל והן הרוב היהודי, שיח' צלאח טוען שבניית קהילה ערבית־מוסלמית עצמאית היא הפתרון היחיד אשר עומד בפני המיעוט הערבי־מוסלמי בישראל, והוא שולל את שאר הפתרונות כגון מדינת כל אזרחיה (בשאר, 1998), מדינה דו־לאומית (Ghanem, 2009) או הצעות האוטונומיה למיניהן (Smootha, 1999). רעיון הקהילה העצמאית של שיח' צלאח מושתת על שלושה עקרונות בסיסיים: המדע או ההון האנושי, האדמה והכלכלה (גאנם ומוסטפא, 2008; עלי, 2007). לטענת שיח' צלאח, שלושת המרכיבים הללו קיימים בחברה הערבית, והוא מדגיש את "טוהר ההון", כלומר ההון צריך לבוא רק ממקורות אסלאמיים, כגון הצדקה, הווקף ותרומות מגופים ומפרטים מוסלמיים. הוא שולל כל תרומה מגופים שאינם אסלאמיים, ומנהיגי התנועה טוענים בעניין זה שהכסף ממקורות זרים אינו ניתן חינם – הגופים הזרים יבקשו תמורה לכסף הזה, דבר העלול לאיים על עצמאותה של הקהילה המוסלמית. התנועה האסלאמית החוץ־פרלמנטרית טוענת שכספי התרומות הלא־מוסלמיים אינם "טהורים" ומטרתם לשנות את פניה ואת זהותה של הקהילה המוסלמית (עלי, 2006).

היסוד הכלל ערבי־אסלאמי ממלא תפקיד חשוב בפרויקט הקהילה העצמאית. שיח' צלאח טוען שהקמת קהילה עצמאית בלתי־תלויה מצריכה הידוק הקשרים עם העולם הערבי ועם האומה המוסלמית, דבר המלמד שהתנועה האסלאמית החוץ־פרלמנטרית רואה את עצמה כחלק מהאומה המוסלמית לא רק במובן הסמלי־תרבותי, אלא גם במובן הפרקטי. הזיקה בין הקמת קהילה מוסלמית עצמאית בישראל לבין הידוק הקשר עם עולם האסלאם מצביעה על האוריינטציה האידאולוגית של התנועה החוץ־פרלמנטרית: היא אינה רואה ייחודיות במצבם ובמעמדם של המוסלמים בישראל ותופסת את עצמה כחלק בלתי נפרד מהאסלאם הפוליטי הכלל ערבי־אסלאמי. לעומתה, התנועה הפרלמנטרית סבורה כי המוסלמים בישראל נמצאים במצב מיוחד, וכי האסלאם הפוליטי בישראל נמצא בסביבה פוליטית ייחודית המצריכה התייחסות מיוחדת לכל הסוגיות העומדות על הפרק מבחינתם של המוסלמים בישראל (צרצור, 2005).

הקהילה העצמאית הבלתי-תלויה היא מרכיב מהותי בפוליטיקה של שונות אשר נוקטת התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית לעומת הפוליטיקה של ההכרה אשר נוקטת התנועה האסלאמית הפרלמנטרית, המשתמשת בכל הכלים שמספקת הפוליטיקה הישראלית כדי להעצים את החברה המוסלמית בישראל. למשל, התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית פועלת לשמירת ההקדש והווקף המוסלמי באמצעות פעילות קהילתית, כגון שימור המקומות הקדושים, ארגון ימי התנדבות של המוסלמים לשיקום בתי הקברות בכפרים הפלסטיניים הנטושים וכו'. לעומת זאת, הפלג הפרלמנטרי ניסה לקדם הצעת חוק בכנסת אשר תחייב את המדינה לשמור על המקומות הקדושים של המוסלמים בישראל ולהקצות משאבים לשם כך. זוהי אחת הדוגמאות המבדילות בין שתי התנועות – אחת נוטה לשים את הפעילות בקרב הקהילה בראש מעייניה ולגייס את הקהילה המוסלמית להשגת מטרותיה, והשנייה מנסה להשפיע על המדינה לנקוט צעדים לשיפור מעמדם של המוסלמים בישראל.

שני הפלגים של האסלאם הפוליטי בישראל נבדלים גם במינוח שהם נוקטים. למשל, הפלג החוץ-פרלמנטרי מכנה את עצמו "התנועה האסלאמית בפנים הפלסטיני" (אל-חרכה אל-אסלאמיה פי אל-דאח'ל אל-פלסטיני), נוסח שמטרתו לדחוק את ההוויה הישראלית ולהדגיש את המקום הפלסטיני בזהותה של התנועה האסלאמית, ואילו הפלג הפרלמנטרי משתמש בדרך כלל בשם "התנועה האסלאמית בארץ" (אל-חרכה אל-אסלאמיה פי אל-בלאד) או לעתים נדירות בשם "התנועה האסלאמית בישראל" (אל-חרכה אל-אסלאמיה פי אסראיל). יש לציין, שמשנת 2010, עם בחירתו של השיח' חמאד אבו דעאבס כראש התנועה האסלאמית הפרלמנטרית במקומו של אבראהים צרצור, התחיל הפלג הפרלמנטרי להשתמש במונח "התנועה האסלאמית בפנים הפלסטיני 48" (אל-חרכה אל-אסלאמיה פי אל-דאח'ל אל-פלסטיני 48). ניתן אפוא לראות בכך התקרבות מבחינה טרמינולוגית לפלג השני. הפלג החוץ-פרלמנטרי משתמש במונח "הממסד הישראלי" (אל-מא'ססה אל-אסראיליה) כביטוי לרשויות השונות של מדינת ישראל, ואילו הפלג הפרלמנטרי משתמש במונח "ממשלת ישראל" (חכומת אסראיל) או "מדינת ישראל" (דולת אסראיל). השימוש במונחים הללו ובאחרים אינו שימוש טכני בלבד אלא שימוש אשר מצביע על אידאולוגיה פוליטית.

בין שני הפלגים נטושים חילוקי דעות פוליטיים, והעיקרי שבהם נסב על התהליך המדיני בין הפלסטינים לבין ישראל. הפלג הפרלמנטרי תומך בתהליך מדיני בין שני הצדדים אשר יביא בסופו של דבר להקמת מדינה פלסטינית. מנהיגו של הפלג הזה בעבר, שיח' דרויש, תמך בהסכם אוסלו ואף השתתף כמה פעמים בכנסים ובעצרות תמיכה בהסכם אוסלו ובתהליך המדיני. לעומתו העדיף שיח' צלאח, ראש הפלג החוץ-פרלמנטרי, להתנגד בתקיפות להסכם ואף כינה אותו "מעשה בגידה". סגנו של שיח' צלאח, שיח' כמאל ח'טיב, כינה את ההסכם "בגידה בזכויות העם הפלסטיני" (רכס, 1998, עמ' 75).

## ב. ההשתתפות בבחירות לכנסת

סוגיית ההשתתפות בבחירות לכנסת ישראל היא אחת הסוגיות המבדילות בין שתי התנועות האסלאמיות בישראל. כאמור, הוויכוח בדבר ההשתתפות בבחירות לכנסת הביא לפילוגו של האסלאם הפוליטי בישראל. הפלג בראשותו של שיח' צלאח מחרים את הבחירות, וצלאח טוען תדיר נגד ההשתתפות של המפלגות הערביות בבחירות. לפני כל מערכת בחירות הוא מפרסם סדרה של מאמרים המפרטים את הטענות בעד התנגדותה של התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטארית להשתתפות בבחירות לכנסת. טענתו המרכזית היא, שהכנסת היא במה מחאה ותו לא ואינה יכולה לשנות את מצבם של המוסלמים בישראל. עוד טוען שיח' צלאח שהכנסת מייצגת את התנועה הציונית שחוללה את הנפפה של הפלסטינים, לכן כל השתתפות בבחירות נותנת לגיטימציה למוסד הזה אשר מסמל את "הפרויקט הציוני", המחוקק חוקים אשר מפלים את הערבים ואת המוסלמים בישראל וגורם רק סבל לעם הפלסטיני בשטחים הכבושים. ערב הבחירות לכנסת שנערכו בשנת 2003 כתב שיח' צלאח סדרת מאמרים בעיתון התנועה צות אל-ח'ק ואל-ח'ריה ("קול הצדק והחירות") תחת הכותרת "אנחנו והבחירות". כך הוא טוען:

תפקידם של חברי הכנסת הערבים, מהיום הראשון שבו נכנס חבר כנסת ערבי לכנסת ועד היום, ממשיך להוכיח מסקנה אחת והיא שהכנסת היא בימת מחאה ותו לא. אני אומר זאת בידעי כי חברי הכנסת הערבים התאמצו למלא את תפקידם בהצלחה, אולם הקרקע שעליה מושתתת הכנסת אינה מאפשרת לשום חבר כנסת ערבי למלא את תפקידו בהצלחה... מעמדה של הכנסת הכשיל אותם וממשיך להכשילם, משום שזהו ממסד עליון של מדינה המגדירה את עצמה כמדינת העם היהודי, במובן זה שהיא מוציאה מהחשבון את קיומנו בכלל, ומשום שהכנסת היא ממסד עליון של פרויקט ציוני שאינו מכיר בנו בתור מיעוט לאומי ולא בתור אזרחים הזכאים לקבל שוויון זכויות. לפיכך הכנסת מעולם לא הייתה ממסד עליון עבורנו, המיעוט הערבי הפלסטיני בארץ. (צלאח, 2002, עמ' 5).

במאמר אחר שכתב ערב הבחירות לכנסת 2006 הוסיף שיח' צלאח לדבוק בדעותיו: "אני משוכנע יותר ויותר בכך שמנגנון הכנסת הוא אחד הביטויים של המיזם הציוני אשר בא לשרת אך ורק את המיזם הציוני, הן במישור המקומי והן במישור העולמי... אם יש הישגים לחלק מחברי הכנסת הערבים, הרי הם הישגים צנועים ביותר ביחס למשך הזמן שבו נמצאים כל חברי הכנסת הערבים בתוך מנגנון הכנסת" (צלאח, 2006, עמ' 5).

שיח' צלאח מבסס את קריאתו להחרמת הבחירות לכנסת על שתי טענות יסוד: (א) הכנסת היא סמל ליהדותה של המדינה וחלק מ"הפרויקט הציוני"; (ב) המוסלמים והערבים בישראל אינם יכולים לשפר את מעמדם ואת מצבם באמצעות ייצוגם בכנסת (גאנם ומוסטפא, 2009). החרמת הבחירות לכנסת שנוקטת התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית היא החרמה אידאולוגית ולא פוליטית. ההחרמה הפוליטית – שהיא ההחרמה הרווחת בקרב הערבים בישראל

- מביעה את אי-שביעות רצונם של המחרימים מתפקוד המפלגות הערביות ואת מחאתם על מעמדם הנחות במדינה; לעומת זאת, ההחרמה האידאולוגית מתבססת על הרעיון של דחיית המנגנון הפוליטי הקיים ועל השאיפה לשנותו (Ghanem and Mustafa, 2007).

לעומת הזרם החוץ-פרלמנטארי, סבורה התנועה האסלאמית הפרלמנטרית שההשתתפות בבחירות לכנסת היא חלק בלתי-ניתן להתפסיה הכוללת של האסלאם הפוליטי, תפיסת "האסלאם הוא הפתרון". בריאיון עם שיח' אבראהים צרצור, ראש התנועה האסלאמית הפרלמנטרית בעיתון התנועה אל-מית'אק ("האמנה"), הוא טוען: "ההטפה הדתית היא העיקר והפוליטיקה היא חלק ממנה. הפרלמנט הוא ענף מהפעילות הדתית, הפעילות הפוליטית היא חלק ממכלול רחב של פעילויות שמטרתן להחזיר את האנשים לדת, לבנות את האדם ואת החברה ולשמור על הזהות ועל האדמה. לכן אין ניגוד בין השתתפותנו בפרלמנט לבין שאר הפעילויות שלנו" (אל-מית'אק, 21 בינואר 2008).

התנועה האסלאמית הפרלמנטרית טוענת שמטרתה של ההשתתפות בבחירות לכנסת היא לפעול לשיפור חיי היום-יום של הערבים. סיבה אחרת אשר מצדיקה מבחינתם את ההשתתפות בבחירות היא עלייתו של הימין הקיצוני בישראל, אשר קורא להדרה פוליטית של המיעוט הערבי בישראל ואפילו לטרנספר פיזי שלו. אלה מצדיקים עוד יותר את הגברת ייצוגם של הערבים בכנסת, שהרי יש לנטרל את השאיפות של הימין הקיצוני בישראל. בריאיון עמו מפרט צרצור את הגישה הזו:

כבר יש מי שמטפל בבעיה הפלסטינית בחו"ל ובארץ, אולם אין איש המטפל בבעיה שלנו בארץ, למעט ההתלכדות וההבנה של הציבור שלנו ושל הנהגתו. התנועה האסלאמית אינה סובלת ממשבר אידאולוגי, משום שאני בטוח לחלוטין שההשתתפות בבחירות כבר הפכה לחובה שמטרתה לשרת את הציבור הערבי והיא מהווה מימוש של הצורך בהשתתפות פעילה מצד הערבים בזירה הישראלית כדי להרתיע את הימין הישראלי הקיצוני הפועל לנדות את הקול הערבי מכל השפעה... לגבי מי שקוראים להחרמה מתוך מחאה, הדיון אתם לגיטימי וצריך להימשך. מה שאנו יכולים לומר בהזדמנות זו הוא, שההשתתפות בבחירות, ובמיוחד מבחינת התנועה האסלאמית, תסייע באופן מכריע לקבוע את המתכונת הפוליטית של אופי היחסים בין המדינה לבין אזרחיה. אלמלא הייתה כל תועלת בבחירות - אף שיש בהן תועלות רבות - הרי עצם העובדה שההשתתפות בהן עומדת לנוכח הקריאות להחזיר את המגזר הערבי לתקופת השלטון הצבאי מהווה סיבה מספקת כדי שנתמוך בהן. (גאנם ומוסטפא, 2009)

באותו קו תוקף שיח' עבדאללה נמר דרויש, מייסד התנועה האסלאמית בישראל ומנהיגה מאז היווסדה עד שנת 2003, את הזרם האסלאמי המחרים את הבחירות לכנסת. שיח' דרויש נחשב בישראל לאיש דת מתון; הוא שהוביל את התנועה להשתתפות בבחירות לכנסת בשנת

1996, וסבר כל הזמן שיש תשתית הלכתית מוצקה המצדיקה את השתתפות התנועה האסלאמית בפרלמנט של המדינה היהודית (גאנם ומוסטפא, 2009). עוד הוא אומר:

אין מנוס מכך שהרשימות הערביות תהיינה מיוצגות בפרלמנט גם אם השפעתן בשלב זה, שבו שולט הימין הקיצוני, היא חלשה. לפיכך אני פונה אל כל הפוליטיקאים שיקלטו זה את זה ושיתאגדו במסגרות שהצלחתן מובטחת ושתעבורנה את אחוז החסימה ... אני יודע שכוונותיהם של האחים הקוראים להחרמה הן כוונות טובות ומכובדות, אולם כוונה טובה אינה יכולה להצדיק התנהגות פסולה לנוכח הציבור הערכי שלנו, המתוסכל מהמצב הנוכחי ומאייכולתם של הח"כים הערבים לחולל את השינוי הדרוש. אני מבין את התסכול הזה, אולם יש הבדל בין תסכול שתוצאותיו שליליות לבין תסכול שמביא לפעילות ולנחישות מחודשות. לפיכך ירידה בשיעור המצביעים הערבים תפגע באופן ישיר בייצוג של הערבים ולא תפגע בימין הקיצוני או במסד השליטי. (פנורמה, 13 בדצמבר 2002).

סוגיית ההשתתפות בבחירות לכנסת נחשבת לחסם עיקרי בפני התאחדותה של התנועה האסלאמית בישראל והיא סלע המחלוקת בין פלגי האסלאם הפוליטי בישראל. לאורך השנים כל פלג מתבצר בעמדתו ואף מקשיח אותה באמצעות שלילת דרכו של הפלג השני. כל הניסיונות להתקרבות בין שני הפלגים מעלים חרס וכל אחד מצדד בעמדתו באמצעות פרשנות הלכתית דתית, דבר המלמד ששני הפלגים נשענים על אותו טקסט דתי אך מפרשים אותו בדרך שונה. בבחירות לכנסת השמונה-עשרה שנערכו בשנת 2009 הגיעה המחלוקת בין שני הפלגים לשיאה: התנועה האסלאמית החוץ-פרלמנטרית קראה להחרים את הבחירות ויצאה במסע פרסום ישיר ותקיף נגד ההשתתפות בבחירות בשל המלחמה בעזה, ואילו הפלג השני יצא בתקיפות נגד הפלג החוץ-פרלמנטרי אף הוא באמצעות שימוש במלחמה בעזה; הפלג המחרים קרא לאנשים להחרים את הבחירות כאקט של מחאה, ואילו הפלג השני קרא לאנשים להצביע בהמוניהם בעד המפלגות הערביות, כאקט של ענישה למפלגות הציוניות על תמיכתן במלחמה בעזה.

### ג. סוגיות "החזון העתידי"

בשנת 2006 פרסמה קבוצה גדולה של אינטלקטואלים ופעילים ערבים, בראשות ראש ועדת המעקב העליונה של הערבים בישראל, הנחשבת לגוף המייצג שלהם (Ghanem, 2001), את "החזון העתידי של הערבים בישראל". מסמך זה נחשב בהרבה מובנים כמסמך מכונן של תביעותיהם של הערבים בישראל מהמדינה ומעצמם, כולל יחסם להסדר עתידי בין התנועה הלאומית הפלסטינית לבין ישראל (Jamal, 2008; Waxman and Peleg, 2008; Ghanem and Mustafa, 2009a).

אחת הסוגיות החשובות, אשר חשפו את ההבדלים בין שני פלגי האסלאם הפוליטי, קשורה לעמדתן של שתי התנועות האסלאמיות כלפי החזון העתידי. החזון נתקל בהתנגדות עזה בחברה הישראלית ובמסד הישראלי וכן בהתנגדות תקיפה מצד הפלג החוץ-פרלמנטרי של האסלאם



הפוליטי בישראל; פלג זה תפס את החזון כחזון חילוני שאינו משקף את החברה הערבית בישראל (גאנם ומוסטפא, 2008; Ghanem and Mustafa, 2009).

התנועה האסלאמית בראשותו של שיח' צלאח התנגדה יותר מכל תנועה ערבית בישראל לחזון העתידי. בשלב הראשון היא נקטה דרך של ביטול הלגיטימציה של המסמך, כיוון שהוא לא פורסם על ידי ועדת המעקב של האוכלוסייה הערבית בישראל (אשר מורכבת מנציגי כל המפלגות הפוליטיות הערביות). במאמר בעניין זה אמר שיח' צלאח: "ברור שכל הרעיונות שבאו לידי ביטוי בפרסום זה אינם מייצגים את ועדת המעקב העליונה וברור שפרסום זה מייצג אך ורק את מי שאחראים לו, בין שמדובר באנשים או בגופים" (צות אל-חק ואל-חריה, 2 בפברואר 2007).

התנועה האסלאמית ומנהיגה מתחו ביקורת על השיטה ועל האמצעים של פרסום החזון העתידי, בלא להתעמק בתכנים ובסוגיות שהועלו בו ובלא להכחיש את קיומם של חילוקי דעות מהותיים, כפי שאמר שיח' ראאד צלאח במאמר נוסף: "ראשית עליי להדגיש, כי איני עוסק בדיון זה ברעיונות השונים שהופיעו במסמך, גם אם יש לי הרבה מה לומר עליהם. עם זאת, ברצוני להתעכב בכירור ובלא פשרות על הצעדים שליוו את פרסום המסמך הזה ועל התעקשותם של חלק מהאנשים להראות כי ועדת המעקב העליונה עומדת מאחוריו, וכי הוא מייצג אותה, בין שרוצים בכך ובין שלא, ומצאתי כי חובה עליי לעמוד על צעדים אלה" (צות אל-חק ואל-חריה, 3 בפברואר 2007).

התנועה האסלאמית הפרלמנטרית (בהנהגתו של שיח' צרצור) הביעה באמצעות העומד בראשה את הוקרתה לחזון העתידי, אך היא העדיפה לאמץ את שיטת "הערפול הקונסטרוקטיבי", כפי שהוא מכונה בפי צרצור. השיח' צייץ שהאינטרס של הציבור הערבי אינו להגדיר בכירור את עמדותיו כלפי כל דבר, וכי יש מקום לנקוט ערפול מסוים של העמדות. כמו כן הוא צייץ שהחזון הוא השקפה של האליטה, וכי החברה הערבית זקוקה לחזון עממי יותר בהצגת הבעיות המעיקות עליה, כך שהדיון על תכניו יהיה דיון מקיף ורחב (גאנם ומוסטפא, 2008).

החזון העתידי מבטא את ההבדלים בין שני הפלגים. הפלג החוץ-פרלמנטרי מציג עמדה רדיקלית ללא פשרה בהתנגדותו לחזון העתידי, ואילו הפלג הפרלמנטרי אינו מתנגד בתוקף לחזון ומסכים לחלק גדול מתכניו. הוא לא שלל את זכותם של האנשים להביע ולכתוב חזון המנסח את הנרטיב ואת החזון של הפלסטינים בישראל, כפי שתופסת אותו קבוצה של אינטלקטואלים ערבים בישראל.

#### ד. סוגיות נוספות במחלוקת

נוסף על ההבדלים שפורטו לעיל, שני זרמי האסלאם הפוליטי בישראל חלוקים גם בסוגיית מעורבותה של האישה בפוליטיקה. הפלג החוץ-פרלמנטרי מתנגד לייצוג קבוע של הנשים בוועדת המעקב של הערבים בישראל, ואילו הפלג הפרלמנטרי תומך בייצוגן ואף הצביע בעדו לצד

המפלגות הערביות החילונית. הוא מסביר את עמדתו בתקדימים מתקופות שונות בהיסטוריה האסלאמית. סוגיה אחרת אשר מעידה על ההבדלים בין זרמי האסלאם הפוליטי בישראל היא שיתוף הפעולה של האסלאם הפוליטי עם ארגוני החברה האזרחית הערבית בישראל. הזרם החוץ-פרלמנטרי מתנגד לכל שיתוף פעולה עם ארגונים כאלה בטענה כי הם מקבלים כספים מגורמים לא-מוסלמיים, דבר אשר מעודד אותם לאמץ מצע פוליטי חברתי לא-אסלאמי. התנועה תוקפת ארגונים אלה עד כדי שלילת הלגיטימציה של חלק מהם. הזרם השני משתף פעולה עם ארגוני החברה האזרחית ומתייחס אליהן כאל חלק בלתי נפרד מההתפתחות הפוליטית והחברתית של החברה הערבית בישראל; הוא משתתף באירועים שלהם ותומך בפעילותם.

### סיכום

ההבדלים בין זרמי האסלאם הפוליטי בישראל נובעים מכמה גורמים משולבים: הסביבה הפוליטית הכללית, כלומר מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, המאפשרת גם לחברי קבוצת המיעוט מידה מסוימת של מעורבות פוליטית והשפעה על המדיניות, המציאות של הסכסוך הערבי-ישראלי והפלסטיני-ישראלי, והמחויבות לאוריינטציה האסלאמית הכללית. שתי התנועות של האסלאם הפוליטי בישראל נבדלות גם באוריינטציה הפוליטית שלהן. מנהיגיהן ערים למחלוקת הנטושה בציבור בסוגיות שעל סדר היום ומתאימים את עמדותיהם להלכי הרוח השוררים בקהל תומכיהם.

מובן שההערפות והאינטרסים של המנהיגים עצמם הם עוד נדבך המסביר את הפילוג בתנועה האסלאמית לשתי תנועות מתחרות. ייחוס משמעות שונה לטקסט הדתי נחשב גם הוא לאחד הגורמים אשר מסבירים את ההבדלים בין שתי התנועות האסלאמיות. פירוש הטקסט הדתי משמש ככלי לפרשנות הזירה הפוליטית, וההבנה המנוגדת של מנהיגי שתי התנועות של אותו טקסט דתי מעידה על חשיבותה של משמעות הטקסט הן בעיני המנהיגים עצמם והן בעיני ציבור התומכים.

### הלוח להלן מציג את ההבדלים בין שני פלגי האסלאם הפוליטי בישראל:

הסוגיה	הזרם הפרלמנטרי	הזרם החוץ-פרלמנטרי
דפוס הפוליטיקה	פוליטיקה של הכרה	פוליטיקה של שונות
השתתפות בבחירות לפרלמנט הישראלי (הכנסת)	משתתף בבחירות מאז הפילוג בשנת 1996	מחרים את הבחירות ואף מקשיח את עמדתו עם הזמן
עתיד המיעוט המוסלמי בישראל	השגת שוויון באמצעות משא ומתן או באמצעות לחץ על המדינה להקצות משאבים לשיפור מעמדם ומצבם של המוסלמים בישראל	בניית מוסדות, עמותות וגופים עצמאיים המנותקים מהמדינה, עד מימוש השאיפה לכינון קהילה מוסלמית (ערבית) בלתי תלויה במדינה
סוגיות פוליטיות וחברתיות שונות	עמדה שמרנית-מסורתית	עמדה אסלאמיסטית

### מקורות

- אבו־ריא, ע' (2005). דתיות קונקרטיה לעומת דתיות אבסטרקטית: המקרה של פילוג התנועה האסלאמית בישראל. מגמות, 4(4), עמ' 682-698.
- אבו־ריא, ע' (2005א). הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית והמסדר הישראלי: עימות ביטחוני או עימות פוליטי אידיאולוגי. בתוך: י' רייטר (עורך), דילמות ביחסי יהודים-ערבים בישראל (עמ' 262-271). תל-אביב: שוקן.
- אוסקצי־לזר, ש', וכבהא, מ' (עורכים) (2008). בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006-2007. ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית.
- בוקעי, ד' (2008). הערבים בישראל: מניכור לחיסול: בואה של אינתיפאדת אל-נכבה. ירושלים: מרכז אריאל למחקרי מדיניות.
- בשאהר, ע' (1998). השיח הפוליטי השסוע ומחקרים אחרים. רמאללה: מרכז מואטן לחקר הדמוקרטיה (בערבית).
- גאנם, א' (1995). המנהיגות המוניציפלית אצל הערבים בישראל: המשכיות ושינוי. המזרח החדש, לז, עמ' 151-168.
- גאנם, א', ומוסטפא, מ' (2009). הפלסטינים בישראל: הפוליטיקה של המיעוט היליד במדינה האתנית. רמאללה: מרכז "מדאר": המרכז הפלסטיני למחקרים ישראליים (בערבית).
- גאנם, א', ומוסטפא, מ' (2008). החזון העתידי כמצע פוליטי ורעיוני קולקטיבי של פלסטינים בישראל. בתוך: ש' אוסקצי־לזר ומ' כבהא (עורכים), בין חזון למציאות: מסמכי החזון של הערבים בישראל 2006-2007 (עמ' 83-96). ירושלים: הפורום להסכמה אזרחית.
- גאנם, א', ואוסקצי־לזר, ש' (1994). הבחירות לרשויות המקומיות הערביות, נובמבר 1993, תוצאות וניתוח. גבעת חביבה: המכון לחקר השלום.
- חידר, ע' (2005). ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ישראל, ר' (2002). הערבים בישראל: הלנו אם לצרנו? ירושלים: מרכז אריאל למחקרי מדיניות.

- מאיר, ת' (1988). התעוררות המוסלמים בישראל. (תרגום: ר' רויטפרב־הנקין). גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים.
- מאלכ, א' (1990). התנועה האסלאמית בישראל: בין הדבקות במקורות למחסה הפרגמטיזם. גבעת חביבה: המכון ללימודים ערביים.
- עלי, נ' (2006). פונדמנטליזם דתי כאידאולוגיה וכפרקטיקה: התנועה האסלאמית בישראל בפרספקטיבה השוואתית. עבודת דוקטור. חיפה: אוניברסיטת חיפה, החוג לסוציולוגיה.
- עלי, נ' (2007). תפיסת אל-מג'תמע אל-עצאמי (קהילה עצמאית בלתי תלויה) של התנועה האסלאמית. בתוך: אלי רכס (עורך), המיעוט הערבי בישראל והבחירות לכנסת ה-17 (עמ' 100-110). תל-אביב: מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל-אביב.
- פז, ר' (1989). התנועה האסלאמית בישראל בעקבות הבחירות לרשויות המקומיות. תל-אביב: מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל-אביב.
- צלחה, ר' (2000). הניסיון הפוליטי של פלסטיני 1948: הזרם הדתי. נייר עמדה אשר הוגש לכנס "ההתארגנויות הפוליטיות הפלסטיניות במאה העשרים". קהיר.
- צלחה, ר' (2001). לקראת חברה עצמאית. צות אל-חק ואל-חריה (ביטאון התנועה האסלאמית), 13 ביולי 2001, עמ' 5.
- צלחה, ר' (2002). אנחנו והבחירות. צות אל-חק ואל-חריה (ביטאון התנועה האסלאמית), 29 בנובמבר 2002, עמ' 5.
- צלחה, ר' (2006). לקראת חברה עצמאית. צות אל-חק ואל-חריה (ביטאון התנועה האסלאמית), 30 במארס 2006, עמ' 5.
- צרצור, א' (2005). התנועה האסלאמית והמדינה. בתוך: י' רייטר (עורך), דילמות ביחסי יהודים-ערבים בישראל (עמ' 242-249). תל-אביב: שוקן.
- רכס, א' (1993). המיעוט הערבי בישראל: בין קומוניזם ללאומיות ערבית, 1965-1991. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומרכז משה דיין, אוניברסיטת תל-אביב.
- רכס, א' (1998). האסלאם הפוליטי בישראל וזיקתו לתנועה האסלאמית בשטחים. בתוך: אלי רכס (עורך), הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות (עמ' 73-84). תל-אביב: מרכז משה דיין, אוניברסיטת תל-אביב.
- שגיב, ד' (1994). האידאולוגיה של ארגוני הג'האד במצרים. המזרח החדש, לו, עמ' 132-143.
- Abu-Raiya, I. (1989). *Developmental leadership: The case of the Islamic Movement in Um-Alfahim, Israel*. MA thesis, Clark University, Clark
- Aburaiya, I. (2004). The 1996 split of the Islamic Movement in Israel: Between the holy text and Israeli-Palestinian context. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 17 (3), pp. 439-455.
- Al-Haj, M. (1988). The sociopolitical structure of the Arabs in Israel: External vs. internal orientation. In J. E. Hofman (Ed.), *Arab-Jewish relations in Israel: A quest of human understanding* (pp. 92-123). Bristol, Indiana: Wyndham Hall.

- Al-Haj, M. (1993). The impact of the Intifada on the Arabs in Israel: The case of double periphery. In A. Cohen and G. Wolsfeld (Eds.), *Framing the Intifada: Media and people* (pp. 64-75). New Jersey: Albex Publishing Corporation.
- Ali, N. (2004). Political Islam in an ethnic Jewish state: Its historical evolution, contemporary challenges and future prospects. *Holy Land Studies*, 3 (1), pp. 69-92.
- Beckford, J. A. (2000). Religious movements and globalization. In R. Cohen and S.M. Rai (Eds.), *Global social movements* (pp.165-183). London: The Athlone Press.
- Bukay, D. (2004). *Muhammad's monsters: A comprehensive guide to Radical Islam for western audiences*. Green Forest, AR: Balfour Books.
- Dekmejian, H. (1995). *Islam in revolution: Fundamentalism in the Arab world*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Ghanem, A. (2009). The bi-national state solution. *Israel Studies*, 14 (2), pp. 120-133.
- Ghanem, A., and Mustafa, M. (2007). The Arabs in Israel boycott the 16<sup>th</sup> Knesset elections: Towards the study of the political and ideological meanings. *Holy Land Studies*, 6 (1), pp. 51-74.
- Ghanem, A. (2001). *The Palestinian Arab minority in Israel: A political study*. New York: Albany University of New York Press.
- Ghanem, A. (2001a). The Palestinians in Israel: Political orientation and aspirations. *International Journal of Inter-Cultural Relations*, 26, pp. 135-152.
- Ghanem, A., and M. Mustafa (2009). *Palestinians in Israel: Indigenous group politics in the Jewish state*. (in Arabic). Ramallah: Madar.
- Ghanem, A., and M. Mustafa (2009a). Coping with the Nakba: The Palestinians in Israel and the 'Future Vision' as a collective agenda. *Israel Studies Forum*, 24 (2), pp. 52-66
- Haddad, Y. (1992). Islamists and the 'problem of Israel': The 1967 awakening. *Middle East Journal*, 46, pp. 266-285.
- Hashem, M. (2006). Contemporary Islamic activism: The shades of praxis. *Sociology of Religion*, 67 (1), pp. 23-41
- Hassan, D. (1982). The Islamic resurgence: Sources, dynamics, and implications. In D. Hassan (Ed.), *Islamic resurgence in the Arab world* (p. 4). Praeger Publishers.
- Jamal, A. (2008). The political ethos of Palestinian citizens of Israel: Critical reading in the Future Vision Documents. *Israel Studies Forum*, 23 (2), pp. 3-28.
- Juergensmeyer, M. (2000). *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, B. (1988). *The political language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis, B. (1993a). Islam and liberal democracy. *Atlantic Monthly*, Feb, pp. 89-94.
- Lewis B. (1993b). *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Mamdani, M. (2002). Good Muslim, bad Muslim: A political perspective on culture and terrorism. *American Anthropologist*, 104, pp. 766-775.

- Mansoor, M. (2002). The study of Islamic culture and politics: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 28, pp. 359-386.
- Melucci, A. (1985). The symbolic challenge of contemporary movements. *Social Research*, 52, pp. 790-816.
- Rekheh, E. (1989). The Palestinian minority and the Arabs of the West Bank and Gaza: Political affinity and national solidarity. *Asian and African Studies*, 23, pp. 119-154.
- Rouhana, N. (1997). *Identities in conflict: Palestinian citizens in an ethnic Jewish state*. New Haven: Yale University Press.
- Rouhana, N., and Ghanem, A. (1998). The crisis of minorities in an ethnic state: The case of the Palestinian citizens in Israel. *IJMES*, 30 (3), pp. 321-346.
- Roy, O. (1994). *The failure of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Salla, M. E. (1997). Political Islam and the west: A new cold war or convergence? *Third World Quarterly*, 18, pp. 729-742.
- Smooha, S. (1983). Minority responses in a plural society: A typology of the Arabs in Israel. *Sociology and Social Research*, 67 (4), pp. 436-456.
- Smooha, S. (1984). *The orientation and politicization of the Arab Minority in Israel*. Haifa: University of Haifa.
- Smooha, S. (1989). *Arabs and Jews in Israel*. Vol. 1. Boulder and London: Westview Press.
- Smooha, S. (1989a). The Arab minority in Israel: Radicalization or politicization. In: P. Medding (Ed.), *Israel: State and society* (pp. 59-88). Oxford: Oxford University Press.
- Smooha, S. (1992). *Jews and Arabs in Israel*. Vol. 2. Boulder and London: Westview Press.
- Smooha, S. (1999). *Autonomy for Arabs in Israel?* Beit Berl: The Institute for Israeli Arab Studies.
- Smooha, S., and Ghanem, A. (1998). *Ethnic religious and political Islam among the Arabs in Israel*. Haifa: University of Haifa.
- Smooha, S., and Ghanem, A. (1999). Political Islam among the Arabs in Israel. In: T. Hanf (Ed.), *Dealing with difference: Religion, ethnicity and politics – Comparing cases and concepts* (pp. 143-173). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Voll, J. O. (1982). *Islam: Continuity and change in the modern world*. Boulder, CO: Westview Press.
- Waxman, D., and Peleg, I. (2008). Neither ethnocracy nor bi-nationalism: In search of the middle ground. *Israel Studies Forum*, 23 (2), pp. 55-73.
- Wuthnow, R. (1980). World order and religious movements. In: A. Bergson (Ed.), *Studies of the modern world system* (pp. 57-75). New York: Academic Press.

## החזון העתידי של התנועה האסלאמית

### מרדכי קיזר

במאמרו בקובץ זה אומר מוהנר מוסטפא כי החזון העתידי של התנועה האסלאמית הוא דמוקרטיזציה של המדינה באמצעות אל-מג'תמע אל-עצאמי, חברה החיה בתוך עצמה, מפרנסת את עצמה, אינה מסתמכת על השלטון ומנותקת מן הרוב היהודי מבחינה תרבותית.

האומנם זה החזון? תשובה חיובית על השאלה היא תשובה נכונה, אבל חלקית. כדי להבין לאשורה את המטרה האמיתית של התנועה האסלאמית אתבסס על מקורות מחמישה סוגים: (א) שבועון התנועה, צות אל-חק ואל-חריה; (ב) ירחון הנשים אַשראקה; (ג) ספרים שנכתבו בתנועה, כמו שני ספריו של המייסד, עבדאללה נמר דרויש, אל-אסלאם הו אל-חל ("האסלאם הוא הפתרון") שנכתבו עוד כשישב בכלא (בשנים 1981-1984); (ד) דרשות; (ה) שיחות עם ראשי התנועה שאני מנהל מדי פעם בפעם והן המקור העיקרי שעליו אסתמך.

התנועה האסלאמית מחולקת לשני פלגים, הפלג הצפוני והפלג הדרומי. אין מדובר בחלוקה גאוגרפית אלא בציון מקום המגורים של מנהיגי כל פלג: ראשי הפלג הצפוני הם תושבי אזור הצפון - שיח' ראא'ד צלאח הוא תושב אום אל-פחם ושיח' כמאל ח'טיב מתגורר בכפר כנא. מנהיגי הפלג הדרומי מתגוררים מדרום לאזור האמור: שיח' אבראהים עבדאללה צרצור הוא תושב כפר קאסם ושיח' כאמל ריאן מתגורר בכפר ברא השכן. שני פלגי התנועה פרוסים על כל הארץ, מערב אל-ערבאמשה שבצפון ועד יישובי הברדווים בדרום.

הרמז למטרותיה של התנועה נמצא בשני ספרים שכתב מייסד התנועה, שיח' עבדאללה נמר דרויש, אל-אסלאם הו אל-חל. שורשיה האידאולוגיים של התנועה האסלאמית נעוצים בשנות העשרים במצרים, בתנועת האחים המוסלמים שהקים חסן אל-בנא. האידאולוגיה של התנועה בארץ על שני פלגיה - בלא הבחנה בין המשתתפים בכנסת ובין שאינם משתתפים בה - היא אידאולוגיה "אח'ואנית" טהורה. על שלושה יסודות עומדות תנועות האסלאם הפוליטי כיום:

1. סילוק הכיבוש הזר, הכיבוש הפיזי - במצרים היה כובש בריטי, בסוריה רואים את השתלטות העלווים ככיבוש מכיוון שאין הם שייכים לאזורים הסוניים, ופלסטין נכבשה בידי הציונים.
2. סילוק תרבות הכיבוש הזר והתרבות הזרה שנכנסה לעולם האסלאם באמצעות הזרים וסוכניהם החיים בקרב החברה המוסלמית - ארגונים ממשלתיים ולא-ממשלתיים, ארגונים

- מקומיים ובין-לאומיים, פוליטיקאים, בתי משפט, אמצעי תקשורת – כל אלה פועלים להחדרת תרבות המערב אל החברה האסלאמית. יש למגר חדירה זו.
3. השאיפה להחיל את האסלאם – התנועה האסלאמית שואפת להפוך את השריעה לחוק ולהשליט את החשיבה האסלאמית על התחום המדיני, על הכלכלה ועל התרבות. לאסלאם יש מענה על כל תחומי החיים, מכיוון שאל-אסלאם הוא אל-חל; האסלאם הוא הפתרון לכל בעיות המין האנושי. ססמת התנועה היא "אללה הוא מחוז חפצנו, הנביא הוא מנהיגנו, הקוראן הוא החוקה שלנו, הג'יהאד הוא דרכנו והמוות למען אללה הוא תקוותנו" (אללה ע'איתנא, אל-רסול קדותנא, אל-קראן דסתורנא, אל-ג'האד סבילנא ואל-מות פי סביל אללה אסמא אמאנינא).<sup>1</sup> משמעות הססמה היא, שהאסלאם מספק למאמיניו פתרון הוליסטי, כוללני, לכל בעיותיהם, ולא רק תשובות על בעיות המשפט, על בעיות הכלכלה ועל בעיות החברה; האסלאם נותן תשובה אחת כוללת על כל השאלות, והכול כתוב במקורות האסלאמיים. התנועה גורסת גם כי האסלאם רלוונטי לכל זמן ולכל מקום, בין שהמאמין נמצא במדינה ערבית ובין במדינה אסלאמית, אם במהג'ר ("בגלות") באירופה אם במדינה כמו ישראל, שבה כבשו היהודים האירופים את הארץ והפכו את תושביה המקוריים למיעוט בתוך מדינתם. אין צורך לברוח אלא לנקוט צמוד – עמידה איתנה מול גלי הזרים, אם אלה כובשים זרים ואם זו תרבות הזרים. זוהי תמציתו של הרעיון הבסיסי של תנועות האחים המוסלמים ושל התנועות הנקראות בכינוי הכוללני "האסלאם הפוליטי".<sup>2</sup>
- אני מעדיף לא להשתמש במונח "אסלאם פוליטי" אלא במונח "אסלאם אנטי-ממסדי" משום שתנועות אלה פועלות בעיקר נגד הממסדים של העולם הערבי היום, אל-אנט'מה ("המשטרים"), הפועלים על פי ההנחיות של המערב ועל פי דפוסיו הפוליטיים והארגוניים, כגון פרלמנטים, ממשלות, בתי משפט ומוסדות שונים. תנועות האחים המוסלמים, כל אחת במקומה, נועדו לעמוד נגד הכיבוש הזר ונגד תרבותו ולהחיל את האסלאם. כאשר התנועה עולה לשלטון והופכת לממסד – כפי שעשתה תנועת חמאס ברצועת עזה – היא הופכת לממסד
- 
- 1 הססמה אללה ע'איתנא מופיעה בשירים, בפלקטים ובמאמרים רבים שכותבים אנשי האחים המוסלמים. בדוגמא הבאה מוזכרת הססמה בדבריו של מחמד מהדי עאכף, המדריך הכללי של האחים המוסלמים במצרים, עצמו:
- [http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9...%D8%B2%D8%A7%D8%AF%D9%86%D8%A7\\_%D9%88%D8%B3%D8%A8%D9%8A%D9%84%D9%86%D8%A7](http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9...%D8%B2%D8%A7%D8%AF%D9%86%D8%A7_%D9%88%D8%B3%D8%A8%D9%8A%D9%84%D9%86%D8%A7)
- דוגמה נוספת לקשר האידאולוגי בין התנועה האסלאמית בישראל ובין "האחים המוסלמים במצרים" היא עמוד שכולו כבוד ותהילה לסיד קטב ולפועלו, שפורסם בביטאון התנועה צות אלחק ואלחריה ב־30 באוגוסט 2002, למחרת יום השנה ה־36 לעלותו לגרדום במצרים. שיח' כמאל ח'טיב ביסס את מאמרו השבועי, שהתפרסם בצות אלחק ואלחריה ב־16 במאי 2002, על דברי סיד קטב.
- 2 רוח כללית זו שורה בכתבי התנועה ובאה לידי ביטוי באמירה השגורה בפייהם: אל-אסלאם צאלח לכל מכאן וזמאן ("האסלאם תקף בכל מקום ובכל זמן").



סטנדרטי כמו הממסד שבו נאבקה קודם לכן, וכך קמה תנועה אסלאמית חדשה ונאבקה בה. לכן הקו הקבוע של תנועות אלה הוא הקו האנטי-ממסדי.

מה מתרחש בארץ? האירוע השנתי הקבוע, עצרת "אל-אקצא בסכנה", עשויה ללמדנו רבות. עצרת המונים זו מאורגנת על ידי התנועה האסלאמית הצפונית בכל שנה באמצע ספטמבר באצטדיון אום אל-פחם. היא נערכה לראשונה בשנת 1996, כאשר התנועה התפלגה: חלק מאנשיה פנו לירושלים, לכנסת, וחלקם פנו לירושלים, לאל-אקצא. אנשי הפלג הדרומי נצמדו לכיסאם בכנסת ואנשי הפלג הצפוני נצמדו לאל-אקצא. כל אחד מהזרמים מבסס את הלגיטימציה שלו על בסיס אחר: אלה על המושבים בכנסת, על המשרות, על ההטבות שהם משיגים לחבריהם ועל העובדה שהם מייצגים את המגזר הערבי-אסלאמי בכנסת, ואילו האחרים רוצים לקרוא תיגר על המדינה דרך אל-אקצא, בידעם כי המשמעות של אל-אקצא מבחינת היהדות היא מקום המקדש וכוונתם לעקור ממדינת היהודים את המקום הקדוש להם ביותר ולרוקן את היהדות מתוכנה היהודי. הרעיון הזה להיצמד לאל-אקצא נושא מסר אנטי-ממסדי חד, ברור, ידוע ומוכר, שבאמצעותו אפשר להלהיב לא מעט אנשים ולגייסם.

רעיון אל-אקצא בעיני התנועה האסלאמית עוטה שכבות רבות, וככל שחודרים לעומקן מתבררת האמת הפנימית של האידאולוגיה האח'ואנית. כאמור, היסוד הראשון של רעיון התנועה האסלאמית הוא שלילת הכיבוש הזר. במדינת ישראל מדובר בכיבוש הציוני, הכיבוש שבמסגרתו הגיעו יהודים מכל העולם, החליטו שהם עם ולקחו את פלסטין מן האסלאם. המסר העולה מפרסומי התנועה הוא, שמדינת ישראל – "הכיבוש הזר" – אינה מדינה לגיטימית וזאת משלוש סיבות:<sup>3</sup>

1. הסיבה הראשונה נוגעת לדת. דוברי התנועה מתארים את המאבק בין היהדות לבין האסלאם כמאבק בין דין אל-חקק, הדת האמיתית, האסלאמית, לבין דין אל-באטל, הדת הבטלה, שהיא היהדות. הדברים באים לידי ביטוי במסורת של אל-אסראא' ואל-מעראג' (הנסיעה בלילה והעלייה לשמים) ובמסורות אחרות. דת האסלאם רואה את עצמה כדת שבאה לעולם לא כדי לחיות כתף אל כתף עם היהדות ועם הנצרות, אלא כדי לתפוס את מקומן. הקוראן קובע אן אל-דין ענד אללה אל-אסלאם ("הדת הראויה בעיני אלוהים היא האסלאם" – סורה 3, פסוק 19). מאז ומעולם אין אללה מכיר בדת אחרת אלא באסלאם. על פי השיח

3 הדברים המופיעים להלן מבוססים על שיחותיי הרבות עם ראשי התנועה האסלאמית בכלל ועם ראשי הפלג הצפוני בפרט, ובהם שיח' ראא'ד צלאח ושיח' כמאל ח'טיב.

הזה, מאז הופיע האסלאם לעין כול, איבדה היהדות את משמעותה ואת תוקפה, ולכן אין לה עוד דבר קדוש כלשהו גם אם היה לה בעבר.<sup>4</sup>

2. הסיבה השנייה היא המושג "העם היהודי". על פי גישת התנועה, העם היהודי איננו עם אלא קהילות יהודיות הנמצאות במקומות שונים והשייכות לעמים שונים. בעיראק, מוסוף הטיעון, יש מוסלמים, נוצרים, סבאים, מנדאים, בהאים ואחרים – וגם יהודים – וכולם עיראקים, כולם בני העם הערבי העיראקי; בתימן חיים מוסלמים וגם יהודים; במרוקו יש מוסלמים ויש יהודים, וכולם מרוקנים; בפולניה חי העם הפולני וחלק מבניו נוצרים וחלקם יהודים. כך גם בארה"ב ובכל מקום: יהודים הם קהילה מקומית השייכת מבחינה אתנית לעם שבקרבו הם יושבים – הם נראים כבני העם הזה ונשמעים כמותם; שפתם, תרבותם, מלבושיהם, מאכליהם וכל שאר מאפייניהם התרבותיים הם כשל העם שבקרבו הם שוכנים, ולכן הם קהילה יהודית השייכת לכל עם ועם בעולם. התנועה גורסת, שבנקודת זמן מסוימת החליטו כמה אליטות ציוניות שהן "עם", שיש עם "יהודי", ובסיוע כמה מדינות קולוניאליסטיות החליטו לקבץ מכל העמים את אותם יהודים שנפלו ברשתה של התעמולה הציונית הטוענת שיש "עם יהודי". יהודים אלה באו לפלסטין, נלחמו בבני הארץ המקוריים, הרגו את חלקם, שלחו אחרים לגלות לחיות חיי פליטים והקימו פה מדינה. האם מדינה זו לגיטימית מלכתחילה? האם היהודים הם עם? האם קהילות אשר עד היום לא התאחדו – יש בהן אשכנזים וספרדים, דתיים וחילונים – הן עם? אין זה עם של ממש, כי אם עם מלאכותי. לכן למדינה זו אין כל זכות להיות מדינתו של העם היהודי, שהרי אין הוא קיים כלל. זה עם מדומה שהמציאו כמה אנשים, ומכיוון שאין "עם יהודי" – אין הוא זקוק למדינה.<sup>5</sup>

3. הסיבה השלישית לאי־הלגיטימיות של מדינת ישראל נוגעת לטריטוריה, לארץ. מנקודת המבט האסלאמית, ארץ פלסטין היא ארץ אסלאמית, כמו אל־אנדלוס (ספרד) וכמו סיציליה

4 רוח כללית זו שורה בדבריהם של "האחים המוסלמים", ונאמרת לעתים בצורה מפורשת יותר או פחות בדרשות יום שישי במסגד אל־אקצא. ליהודים יש זכות לחיות תחת חסות (ד'מה) של האסלאם, המגן כראוי על חייהם ועל רכושם. עם זאת, היהדות והנצרות חדלו להיות תקפות על פי הפסוק האמור, וכל הנכסים הממשיים (בתי כנסת, כנסיות, אתרים מקודשים) והאמוניים (נביאים, תאולוגיה, מצוות) שהיו לשתי הדתות הללו הפכו להיות אסלאמיים בדיעבד: כך, על פי הגישה האסלאמית, אברהם אבינו הוא המוסלם הראשון, והמלך שלמה בנה בירושלים מסגד.

5 את הגישה הזו הביע שיח' כמאל ח'טיב, סגן ראש הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית, במאמרו "מי ראוי יותר להבטיח – אללה או בלפור?" שפורסם בצות אלחק ואלחריה ב־1 בנובמבר 2002. במאמר זה הוכיח הכותב שישראל איננה אלא תוצאה של שיתוף הפעולה בין הפונדמנטליזם הנוצרי (בלפור) ובין זה היהודי (רוטשילד), אך אללה יעשה את הנחוץ כדי לפטור את האומה המוסלמית מהצרה שנבעה מהצהרת בלפור. ראוי לציין שבמסגרת הדה־לגיטימציה והדה־הומאניזציה שעשה שיח' ראא'ד צ'לאח לישראלים, הוא כינה אותם "טאטארים" (צות אלחק ואלחריה, 17 מאי 2002), "רוצחים", שוחטי נשים הרות ויונקים, פושעים, ממלאים את כל העולם בשחיתות, גזלנים, חידקי כל הזמנים" (צות אלחק ואלחריה, 4 בינואר 2002). (ראה השיר המופיע בנספח בסוף המאמר).

ואף כמו חלקים גדולים של הבלקן שהם אסלאמיים. זאת משום שבעבר הם היו תחת שלטון האסלאם, ועל פי התפיסה האסלאמית – על פי חלקה לפחות – מרגע שארץ נכנסת אל תחת כנפי האסלאם, אין דרך להוציאה משם. ארצות יכולות רק להצטרף לארץ האסלאם אך לא להינתק ממנה. יתר על כן, על פי המסורת האסלאמית, עמר בן אל-ח'טאב, הח'ליף השני שכבש את הארץ בשנות השלושים של המאה השביעית, הכריז על הארץ הזאת מהים עד הנהר כארץ וקף אסלאמי מקודש, וכך פלסטין מקודשת לאסלאם משתי בחינות: הן בקדושת הכיבוש והן בקדושת הווקף. היהודים, שאין הם עם ודתם איננה רלוונטית, אינם רשאים לקחת את פלסטין המקודשת לאסלאם, ולמדינת ישראל, כמדינת הכיבוש הזו, אין כל לגיטימיות להיות כאן.<sup>6</sup>

הדברים באים לידי ביטוי גם בעצרת השנתית "אל-אקצא בסכנה" (מהרג'אן אל-אקצא פי ח'טר) שמארגן הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית וגם בפרסומיה השונים. חוט השני העובר בשיח של התנועה הוא שלילת הלגיטימיות של הכיבוש הזר בפלסטין.<sup>7</sup>

כאמור, היסוד השני של תנועות האסלאם הפוליטי הוא ההתנגדות לתרבות הכיבוש הזר. על ה"סמה "אל-אקצא בסכנה" נוספה בשנת 2002 ס'סמה אחרת, "ב'נינו בסכנה", במסגרת מבצע

6 הדברים באו לידי ביטוי במאמר שפרסם שיח' כמאל ח'טיב בצות אלח'ק ואלח'ריה ב-6 בספטמבר 2002, תחת הכותרת "חולצת עת'מאן והכותל הדרומי". במאמר זה הוא טען, בין השאר, שההיסטוריה היהודית בארץ ישראל מזויפת, ומי שהגיעו מאתיופיה, מארגנטינה ומרוסיה אינם יכולים לטעון שהם בעלי הארץ הזו. לעומתה, ההיסטוריה האמיתית היא זו האסלאמית, הגורסת שאת אל-אקצא בנה אדם הראשון ארבעים שנה אחרי בריאת העולם ובניית המסגד במכה, אלא שהארץ נכבשה, נגזלה ונטמאה בידי אומות ועמים רבים; למרות זאת הארץ איננה שייכת להם אלא למוסלמים לבדם. גם שיח' ראא'ד צלאח, מנהיג הפלג הצפוני, הציג את אי-הלגיטימיות של מדינת ישראל במאמרו "האם יש להם אומץ להתנצל?" (צות אלח'ק ואלח'ריה, 31 במאי 2002), בהעלותו על נס את הסולטאן עבד אל-חמיד השני שסירב לבקשת תיאודור הרצל להרשות ליהודים להגר לפלסטין. לעומתו, שיח' ראא'ד מגנה ותוקף את השליטים הערבים שהניחו למפעל הציוני – "טריז בתוך העולם הערבי והאסלאמי", כלשונו – להתגשם, ואומר כי "הם תקעו את המסמר בארון הקבורה של פלסטין".

7 הדברים משתמעים היטב מהנאומים, מהשירים ומהמערכונים המועלים מדי שנה בשנה בעצרת השנתית. שיח' כמאל ח'טיב כתב במאמרו "אם עאמר וכפיות הטובה" (צות אלח'ק ואלח'ריה, 26 ביולי 2002): "... כוונתי באופן הברור ביותר היא להזכיר לכל היהודים, מממשלת ישראל עד האישי הבודד, שהימים הם כמו גלגל: יום אתך ויום נגדך. אני מזכיר להם שאנחנו בטוחים שהעתיד הוא של האסלאם, והמדינה האסלאמית – מדינת הח'ליפות – מגיעה בעזרת אללה... אני מזכיר להם את מה שיהודים רבים בטוחים בו, שהאסלאם ישלוט על האזור הזה, ואני רואה את זה בקרוב, בקרוב מאוד". הרעיון שהאסלאם גאל את פלסטין ויגאל אותה שנית מובע גם בדמותו של צלאח א-דין אל-איובי, המככב בעצרת השנתית "אל-אקצא בסכנה", ושניתן לחוש במרכזיותו בקלטת שמפיצה התנועה לאחר כל אחת מהעצרות הללו והכוללת את הנאמר בעצרת כולה. גם מוסף הילדים של צות אלח'ק ואלח'ריה (24 במאי 2002) מציין את צלאח א-דין אל-איובי כאחד מגיבורי "מולדת". מיתוס צלאח א-דין כגואל פלסטין וכמכריע מדינת הצלבנים המודרנית – ישראל – מתואר היטב בספרו של עמנואל סיון, מיתוסים פוליטיים ערבים (עם עובד: תל-אביב, 1988), עמ' 15-52. המסרים העולים בעצרות "אל-אקצא בסכנה" והנשמעים בקלטות המופצות רבים על ידי הפלג הצפוני של התנועה האסלאמית ראויים לתיעוד ולמחקר מיוחד.

של התנועה הצפונית לסילוקן של תופעות שליליות שחדרו לחברה הערבית: סמים, אלכוהול, סרבנות הנוער להאזין להורים, המשבר הבין-דורי, חברים המסיתים את הנוער לתרבות רעה, התקשורת המתירנית ובמיוחד ערוצי הפורנוגרפיה בלוויין הנקלטים כמעט בכל בית ערבי בישראל, הטלפון הסלולרי המאפשר לכל בחור ובחורה לנהל שיחות כאוות נפשם בכל עת שירצו, בלא פיקוח משפחתי, בלא אפשרות להאזין לשיחות אלה בשלוחה השנייה שבבית, דבר חמור ביותר בכל חברה מסורתית, גם זו היהודי.

כל התופעות הללו, שהתנועה האסלאמית רואה אותן כשליליות מאוד, חדרו בקצב מהיר למגזר הערבי, אם בשל הקרבה לחברה היהודית ואם באמצעות סוכני תרבות אחרים, כמו עיתונים. לוטפי משעור המנוח, למשל, שהיה עורך א־צִנָארה, הוציא לאור בזמנו ירחון נשים בשם "לִילֶפ" – שעסק במגוון נושאים המאפיינים עיתונות נשים בכל העולם: מכלכלת הבית עד שיפור הגזרה, מהפסקת היריון ועד קיום יחסי מין לפני נישואין (הירחון ממשיך לצאת לאור). לדברי משעור, רק באום אל־פחם נמכרו בכל חודש 800 עותקים של לִילֶפ. משמעות הדבר היא, ש־800 נשים קנו את העיתון, אלפי בנות קראו אותו, ואלפי בנים וגברים נחשפו לו גם הם. לכן מוציאה התנועה האסלאמית את הירחון **אשראקה**, כדי לתת תשובה אסלאמית על אתגרים מסוגו של לִילֶפ. זוהי דוגמה למאבק נגד תרבות הזר.

היסוד השלישי, החלת השריעה, יתממש לאחר שיתממשו בהצלחה שני השלבים הראשונים: סילוק הכיבוש הציוני וטיהור הציבור האסלאמי מטומאת התרבות המערבית, הזרה.

לסיכום, המסר של התנועה האסלאמית – ובעיקר של הפלג הצפוני שלה – הוא, שמדינת ישראל אינה לגיטימית ויש להיאבק בה ובתרבותה. לשיטתי, רעיון אל־מג'תמע אל־עצאמי – החברה העומדת בזכות עצמה – שפיתח שיח' ראא'ד הוא פתרון זמני, שנועד להיות החלופה למדינה ולליברליזם שהיא מחדירה לציבור האסלאמי כל עוד המאבק המעשי נגד הכיבוש הציוני איננו אפשרי.

נושא אל־אקצא הוא עיקר העיקרים, ויסודו בחשש לגורלו של האסלאם. על פי השקפתה של התנועה, היהודים חזרו לארצם החל מסוף המאה התשע־עשרה, ב־1948 קמה המדינה וב־1967 הצליחו היהודים לקחת את ירושלים מידי האסלאם. מבחינת התנועה יש בכך איום ממשי: מה יהיה השלב הבא? האם ירצו היהודים לבנות את בית המקדש? ואכן המסר הקבוע של שיח' ראא'ד הוא, כי ישראל עומדת להתחיל לבנות את בית המקדש.<sup>8</sup> עוד אמר השיח' כי הבנייה אושרה בכל הוועדות; יחד עם בניית 1,600 דירות ברמת שלמה ייבנה בדרך אגב גם בית

8 ראו למשל ריאיון עם שיח' ראא'ד צלאח ב־16 בינואר 2010 שהתפרסם באתר אסלאם און־ליין, ובו התריע כי הקמת בית המקדש על חשבון מסגד אל־אקצא למעשה כבר החלה, ואחד הצעדים הראשונים בביצוע תכנית זו הוא הקמת בית כנסת "החורבה", האמור להיפתח ב־16 במרץ 2010:

[http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&cid=1262372379143&pagename=Zoe-Arabic-News/NWALayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1262372379143&pagename=Zoe-Arabic-News/NWALayout)

המקדש. זה המסר הקבוע של שיח' ראא'ד והמסר נקלט. רבים האנשים המשוכנעים שהוא צודק. מה כוונתו של שיח' ראא'ד בעניין זה? לדעתי, דבריו על בניית המקדש נובעים, ככל הנראה, מפחד גדול, שהרי בעיניו האסלאם (דין אל-יחק, דת האמת) בא לתפוס את מקומן של היהדות ושל הנצרות שבטלו מן העולם (דין אל-באטל, דת השקר), ואילו שיבת ציון של היהודים, כיבוש הארץ, כיבוש ירושלים ובניית בית המקדש מוכיחים, לדעתו של שיח' ראא'ד, שהיהדות חוזרת להיות דת רלוונטית. היא יוצאת מהגלות, קמה מן האפר שבו כיסה אותה, לדבריו, האסלאם לדורותיו עד המופתי חאג' אמין אל-חוסייני ב-1944, והיא שבה להיות דת רלוונטית ותרבות רלוונטית.<sup>9</sup> טמונה בכך סכנה חמורה לאסלאם, כי מיד עולה שאלה תאולוגית: מה יהא על האסלאם בעולם אם היהדות שבה להיות דת רלוונטית?

לדעתו של שיח' ראא'ד, האסלאם בשעתו "אסלם" את היהדות – את משה, את אברהם ואת יצחק ואף את ישו. לאחר שבני הַהַג'אז כבשו את האזור במאה השביעית, הם הטמיעו באסלאם את ההיסטוריה שלו כמו גם את התאולוגיה שלו. עתה חוזרים היהודים לאחר 1900 שנים של גלות, שבים ולוקחים את ארצם ואת מקומם, וכך עלולה היהדות – הדת המונותאיסטית הקדומה ביותר – לחזור למעמדה התאולוגי ולהיות דת רלוונטית. פחד קמאי זה עומד ברקע של דבריה ושל מעשיה של התנועה האסלאמית.

המיתוס של אל-אקצא נמצא בעין הסערה כי במקום הזה תשוב היהדות להיות רלוונטית, כאשר יבנו היהודים את אל-הַיִפֶּל אל-מזעום.<sup>10</sup> אנשי התנועה מצמידים דרך קבע את התואר מזעום לאל-הַיִפֶּל, במשמע ההיכל הווירטואלי שלא היה, "כאילו" היה, שהיהודים טוענים טענת שווא שהיה (משמעות המילה מזעום היא 'שלא היה'). לדבריהם, לא היה בית מקדש, לא ראשון ולא שני, וכך הם מבטלים את כל טענות היהודים על קדמותם בארץ הזאת בפרט ובעולם בכלל. הפחד תאולוגי יותר משהוא פחד טריטוריאלי, לאומי או ציבורי.

מוהנד מוסטפא צודק: התנועה האסלאמית אכן מתכוונת להיות מְגִ'תִּמַּע עֶצְאִמִי, חברה העומדת בזכות עצמה. אני מסכים לדבריו שזה יעדה של התנועה, אבל אין זה אלא יעד ביניים בדרך אל המטרה האמיתית, שהתנועה איננה מסתירה אותה: להקים בארץ ח'ליפות אסלאמית שבירתה ירושלים. לא פעם שמעתי את הדבר מראשי התנועה, וכפי שראינו לעיל, הם אף כותבים זאת בלא היסוס: מטרתם האמיתית היא להקים על חורבותיה של ישראל היהודית, הציניית, מדינה אסלאמית שבירתה אל-קַדֶס אל-שריף.<sup>11</sup>

9 כך, לדעתי, רואה שיח' ראא'ד את תקומת העם היהודי, את שיבתו לארץ ואת הקמת מדינת ישראל. דעתי זו בנויה היטב על מאמריו, על נאומיו, על שיריו ועל שיחות שניהלתי עם סגנו ועם כמה ממקורביו.  
 10 המסר בדבר החלטת ישראל לכנות את בית המקדש על חורבות מסגד אל-אקצא נמצא דרך קבע בדברי שיח' ראא'ד צלאח. ראו לדוגמה מאמרו "מאחורי הקלעים", צות אלחק ואלחריה, 4 אוקטובר 2002.  
 11 מסקנה זו מבוססת על דברים שנאמרו לי במפורש מפי ראשי התנועה, והם עולים בעיקר מנאומיהם, משירים שחיבר שיח' ראא'ד וממערכונים המועלים בעצרות התנועה. מדובר ברוח כללית הנושבת מהשיח בתנועה, כפי שהוכח במובאות שהובאו לעיל.

נספח: שיר מאת שיח' ראא'ד צלאח, צות אל-חק ואל-חריה, 4 בינואר 2002

### سلسلة اناشيد طفل الاقصى (١٤)

## رسالة الى الظالمين

شعر: الشيخ راند صلاح

القفاتلين المجرمين  
 العابثين المفسدين  
 وتناولوا في عرضنا  
 يا ويلهم من غادرين  
 التائبين العابدين  
 تبت ايادي الحاقدين  
 والطفل قد اضحى صريع  
 في الليل ساروا راحلين  
 انت الشقاوة والذميم  
 الله خير الحاكمين  
 الفاجر الخب الغشوم  
 فالله خير الناصرين  
 ارم وعادمع ثمور  
 صاروا رميما هالكين  
 وتكبروا فوق العباد  
 تعاسا لكم من غاصبين  
 انتم جراثيم الدهور  
 كونو قرودا خاسرين  
 من نيل مصر الى الفرات  
 للمسلمين الصادقين

شامت وجوه الظالمين  
 الماكريين المارقين  
 قد افسدوا في ارضنا  
 وتجبروا في روضنا  
 قصفوا الجوامع يقتلون  
 الراكعين الساجدين  
 ذبحوا الحوامل والرضيع  
 وشيوخنا ساروا قطيع  
 يا ظالمي انت اللثيم  
 عربد طويل يا اثم  
 الله يملي للظلم  
 لكنه لا لن يدوم  
 هل جاءكم امر الجنود  
 ودهاء فرعون الكنود  
 هيا احرقوا كل البلاد  
 هيا املاؤا الدنيا قساد  
 انتم بلا ادنى ضمير  
 فيكم لقد حكم القدير  
 لا تقرحو الفجر آن  
 والنصر تاج البشريات

## המשתתפים בקובץ | المشاركون في الكراس | List of Contributors

ד"ר אוריה שביט – חוקר במרכז משה דיין, אוניברסיטת תל אביב. מתמחה בשאלת הדמוקרטיה בעולם הערבי ובמחקר ההגירה המוסלמית במערב.

ד. אוריא שביט – باحث في مركز موشي ديان، جامعة تل أبيب. متخصص في قضايا الديمقراطية في العالم العربي وفي قضايا المهاجرين المسلمين في الغرب.

**Dr. Uriya Shavit** – Research fellow at the Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies. He specializes in the study of democracy and democratization in the Arab world and in the study of Muslim migration in the West.

ד"ר לאה קינברג – מרצה בחוג להיסטוריה של המזרח התיכון ואפריקה, אוניברסיטת תל אביב. מתמחה בחקר האסלאם הקלאסי על היבטיו ההיסטוריים, הדתיים והחברתיים (חקר הקוראן והמסורת). מחקרה הנוכחיים מוקדשים לשימושים מודרניים של המקורות המוסלמיים הקלאסיים (קוראן, שריעה), ומתמקדים במיעוטים מוסלמיים במערב.

ד. לינה קינברג – محاضرة في قسم تاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا، جامعة تل أبيب. متخصصة في أبحاث الإسلام التقليدي بجوانبه التاريخية، الدينية والاجتماعية (بحث القرآن والحديث). أبحاثها الحالية مكرسة للاستعمالات العصرية للمصادر الإسلامية التقليدية (القرآن، الشريعة)، وتتمحور في الأقليات المسلمة في الغرب.

**Dr. Leah Kinberg** – Lecturer at the Department of Middle Eastern and African History at Tel Aviv University and specializes in the study of the historical, religious, and social aspects of classic Islam (study of the Qur'an and Islamic tradition). Her recent studies are devoted to modern uses of classic Muslim sources (Qur'an and Shari'a) and Muslim minorities in the West.

ד"ר שגיא פולקה – מרצה במחלקה ללימודי המזרח התיכון, אוניברסיטת בן גוריון בנגב. מחקרו עוסק במחשבה וההגות המוסלמיות בנות זמננו תוך התמקדות בזרם הוסטיה. כתב עבודת דוקטורט על זרם הוסטיה וכן מספר מאמרים בסוגיות הנוגעות לשיח האסלאמי הרעיוני המודרני.

**ד. סאגיה בולקה** – محاضر في قسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة بن غوريون في النقب. تتناول أبحاثه الفكر الإسلامي المعاصر من خلال التركيز على تيار الوسطية. كتب رسالة الدكتوراه حول تيار الوسطية وبعض المقالات التي تتناول قضايا تتعلق بالخطاب الإسلامي الفكري المعاصر.

**Dr. Sagi Polka** – Lecturer at the Department of Middle East Studies at Ben Gurion University of the Negev. His research addresses contemporary Muslim thought and philosophy with special focus on the centrist stream, *wasatiyya*. His dissertation concentrated on *wasatiyya* and he has published several articles on issues related to modern ideological Islamic discourse.

**פרופ' אלי רכס** – מופקד על קתדרת קראון ללימודי המזרח התיכון בחוג להיסטוריה באוניברסיטת נורת'ווסטרן בארצות הברית. הוא מייסד תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי-ערבי באוניברסיטת תל-אביב ומנהלה הראשון (1995-2010).

**البروفيسور ايلي ريخس** – مسؤول عن كلية كراون للدراسات الشرق أوسطية في قسم التاريخ في جامعة نورثوسترن في الولايات المتحدة. وهو مؤسس مشروع كونرذ أدناور للتعاون اليهودي العربي في جامعة تل أبيب ومديره الأول (1995-2010).

**Prof. Elie Rekhess** – Visiting Crown Chair in Middle East Studies, Department of History, Northwestern University. He is the founder of the Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation, and served as the Program's first director from 1995 to 2010.

**ד"ר נמרוד לוז** – מרצה בכיר בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, מכללת הגליל המערבי. עוסק בקשרי הגומלין בין חברה למרחב בקרב מיעוטים בישראל, ובמזרח התיכון בעבר ובהווה.

**ד. נמרוד לוז** – محاضر كبير في قسم علم الاجتماع والانثروبولوجيا، كلية الجليل الغربي. يتناول العلاقات المتبادلة بين المجتمع والحيّز لدى الأقليات في إسرائيل، وفي الشرق الأوسط في الماضي والحاضر.

**Dr. Nimrod Luz** – Senior lecturer at the Department of Sociology and Anthropology, the Western Galilee College. His research interests include the past and present dialectics of society and space among minorities in Israel and in the Middle East.

**קאדי איאד זחאלקה** – קאדי בית הדין השרעי בחיפה. עד למינויו קאדי, כיהן כמנהל בתי הדין השרעיים בישראל. בעל תואר ראשון מהפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב, ובעל תואר שני במדיניות ציבורית מהאוניברסיטה העברית בירושלים. כיום לומד לקראת תואר



שלישי באוניברסיטה העברית, נושא המחקר: "הלכות המיעוטים המוסלמים והשלכותיהם על המוסלמים בישראל". מחבר הספרים אל-מרشد פי אל-קצ'אא' אל-שרעי ("המדריך במשפט השרעי", ערבית), והספר "בתי הדין השרעיים - בין השיפוט לזהות" (עברית), בהוצאת ההוצאה לאור של לשכת עורכי הדין בישראל.

**القاضي إياد زحالقة** - قاضي محكمة حيفا الشرعية، وحتى تعيينه قاضياً أشغل منصب مدير المحاكم الشرعية في إسرائيل. خريج كلية الحقوق في جامعة تل أبيب وماجستير في السياسة العامة من قبل الجامعة العبرية في القدس. حالياً يكتب رسالة الدكتوراه في الجامعة العبرية في موضوع "فقه الأقليات وأثره على المسلمين في إسرائيل". أصدر كتابين عن دار نشر نقابة المحامين في إسرائيل، "المرشد في القضاء الشرعي" (باللغة العربية) و"المحاكم الشرعية بين القضاء والهوية" (باللغة العبرية).

**Qadi Iyad Zahalka** – Qadi (Judge) of the Haifa Shari'a Court. Up to his appointment as Qadi, he served as the Director of the Shari'a Courts in Israel. He holds an LL.B from Tel Aviv University, and an M.A. in Public Policy from the Hebrew University in Jerusalem. His PhD dissertation is entitled, "Muslim Minority Jurisprudence in Non-Muslim Countries and the Implications on the Muslims in Israel." He is the author of two books, both published by the Israel Bar Association: "The Guide to Shari'a Judicial-Personal Status" (in Arabic) and "The Shari'a Courts – Between Adjudication and Identity" (in Hebrew).

מר מוהנר מוסטפא - דוקטורנט בבית הספר למדעי המדינה באוניברסיטת חיפה, מרצה במרכז ללימודים אקדמיים - אור יהודה, וחוקר במרכז "דיראסאת" - המרכז הערבי למשפט ומדיניות. כתב בשנים האחרונות מאמרים וספרים על החברה הערבית בישראל ועל האסלאם הפוליטי בישראל ובעולם הערבי בשלוש השפות (ערבית, אנגלית ועברית). אחד מתחומי המחקר הנוכחיים שלו הוא אסלאם פוליטי ודמוקרטיזציה בעולם הערבי. נושא הדוקטורט שלו הוא: "אסלאם פוליטי ודמוקרטיזציה במשטרים האוטוריטאריים הערביים: מחקר השוואתי, מצרים ותוניסיה".

**السيد مهند مصطفى** - يعدّ رسالة الدكتوراه في مدرسة العلوم السياسيّة في جامعة حيفا، محاضر في كلية الدراسات الأكاديميّة -أور يهودا، وباحث في مركز "دراسات" - المركز العربيّ للحقوق والسياسات. نشر له مقالات علمية وكتباً حول المجتمع العربيّ في إسرائيل وحول الإسلام السياسي في إسرائيل والعالم العربي في اللغات الثلاث (العربية، الانجليزية والعبرية). أحد مجالات الأبحاث الحاليّة التي يجريها هو الإسلام السياسيّ والدمقرطة في العالم العربيّ. موضوع رسالة الدكتوراه التي يعدّها هي بعنوان: "الإسلام السياسيّ والدمقرطة في الأنظمة السلطوية العربيّة: بحث مقارنة، مصر وتونس".

**Mr. Mohanad Mustafa** – Doctoral student at the School of Political Science at the University of Haifa, and Lecturer at the Center of Academic Studies – Or Yehuda, and a researcher at “Dirasat” – The Arab Center for Law and Policy. He is the author of several articles and books on Israel’s Arab society, and Political Islam in Israel and the Arab World. His current research interest is political Islam and democratization in the Arab world. His dissertation is entitled, “Political Islam and Democratization in Authoritarian Arab Regimes: A Comparative Study of Egypt and Tunisia.”

ד"ר מרדכי קידר – מרצה במחלקה לערבית וחוקר במרכז בגין-סאדאט למחקרים אסטרטגיים באוניברסיטת בר-אילן. תחומי מחקר: אסלאם, חברה ומשטר בעולם הערבי; אמצעי תקשורת ערביים; סוגיות מגדר בעולם האסלאמי.

د. مردخاي كيدار – محاضر في قسم الدراسات العربيّة وباحث في معهد بيغن- السادات للأبحاث الإستراتيجية في جامعة بار إيلان. مجالات البحث: الإسلام والمجتمع والسلطة في العالم العربي: وسائل الإعلام العربيّة: قضايا جنسويّة في العالم الإسلاميّ.

**Dr. Mordechai Kedar** – Lecturer at the Department of Arabic and a research associate at the Begin-Sadat Center for Strategic Studies, Bar-Ilan University. His research interests include Islam, society and government in the Arab world, mass media in the Arab world, and gender issues in the Islamic world.

## مقدمة

يحتد في السنوات الأخيرة طرح مسألة مكانة أقليات مسلمة في دول ذات أكثرية غير مسلمة في الغرب (في أوروبا بالأساس)، حيث تتبلور في هذه الدول مجتمعات مسلمة آخذة بالازدياد والتوسع. بموجب المعطيات التي نشرت في العام ٢٠٠٩ بلغ عدد المسلمين في قارة أوروبا ٣٨,١ مليون نسمة، ما يشكل %٥,٢ من مجمل سكان القارة<sup>1</sup>. في بعض الدول، تفوق نسبة المجموعات المسلمة ٦ بالمائة من مجمل السكان، حتى ان نسبتها في روسيا تفوق ١١ بالمائة<sup>2</sup>.

إنَّ حضور المجتمعات المسلمة محسوس على نحو خاص في المراكز الحضرية الكبيرة في دول أوروبا. في مدن مثل بروكسل، أمستردام، موسكو، كوبنهاجن، ستوكهولم، لندن، فيينا، برلين، أوسلو وأثينا، تتراوح نسبة السكان المسلمين بين %٧ و %٢٥ من سكان المدينة. هذه النسبة أعلى بعدة أضعاف من النسبة العامة للمسلمين بين سكان تلك الدولة<sup>3</sup>. وقد طرح هذا الوضع الجديد على جدول الأعمال العام أسئلة تتعلق بعيش نمط حياة إسلامي وفق أسس الشريعة الإسلامية، تحت حكم غير إسلامي وبموجب قوانين دولة غربية علمانية. تتعلق هذه المعضلات أيضا بأنماط الحياة والمكانة المدنية للمسلمين في إسرائيل، الذين تصل نسبتهم بين مجمل سكان الدولة إلى نحو ١٧ بالمائة تقريبا (صحيح لغاية نهاية العام ٢٠٠٩)، وخصوصا على ضوء ترسخ مكانة الحركة الإسلامية وتعزيز البعد الديني في الهوية السياسية والاجتماعية للعرب في إسرائيل في العقود الثلاثة الأخيرة. تدل معطيات نشرتها دائرة الإحصائيات المركزية في تشرين الثاني ٢٠١٠ على وجود عملية سريعة من ترسخ التيار الديني بين المسلمين في إسرائيل: %٩ من المسلمين (أبناء ٢٠ فما فوق) عرفوا أنفسهم كمتدينيين جدا و %٥١ كمتدينيين. %٨٨ أشاروا إلى أنهم يحرصون على ممارسة التقاليد الدينية بدرجة كبيرة إلى

1 يشار إلى أنه لا يوجد مصدر موثوق ووحيد لمعطيات محدثة حول نسبة السكان المسلمين في دول أوروبا. في بعض الدول (مثل روسيا، النمسا، بريطانيا وسويسرا) تم إجراء آخر مسح لتعداد السكان قبل نحو عقد. زيادة على ذلك، فإن جزءا من المعطيات الرسمية لا تشمل التصنيف الإحصائي وفق الدين أو الأصل الإثني، وإنما وفق التمييز بين مواطنين وغير مواطنين. هذه القيود الأساسية تصعب العثور على معطيات موثوق منها.

2 Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population* (Washington DC, October 2009), pp. 6-7.

3 تعتمد هذه المعطيات على تقديرات نشرت في وسائل الإعلام الغربية وفي تقارير بحثية مختلفة. أحد الأمثلة البارزة هو "At Home in Europe Project" الذي أجرته Open Society Foundations، ويشمل مسحا لمدن مركزية في أوروبا (مثل أمستردام، برلين، لستر، كوبنهاجن وغيرها)، تعيش فيها مجموعات مسلمة كبيرة: <http://www.soros.org/initiatives/home>

كبيرة جدا، بينما صرح ٤١% إنهم في الحاضر متدينون بدرجة أكبر مما كانوا في السابق، ٨٦% أولوا أهمية كبيرة لمواصلة أبنائهم المحافظة على التقاليد الدينية، وقال ٦٤% إنهم يقيمون الصلاة يوميا.<sup>4</sup>

لائحة رقم ١: أقلية مسلمة في إسرائيل ودول أوروبا (سنوات مختارة، وفق نسبتها النسبية)<sup>5</sup>

الدولة	إجمالي السكان (بالآلاف)	عدد المسلمين (بالآلاف)	نسبة المسلمين من مجمل السكان
إسرائيل	7,552	1,286	17.0%
روسيا	140,041	16,482	11.7%
فرنسا	59,233	3,554	6.0%
هولندا	16,596	946	5.7%
ألمانيا	81,240	4,026	5.0%
سويسرا	7,512	323	4.3%
النمسا	8,405	353	4.2%
اليونان	10,330	310	3.0%
بلجيكا	10,414	281	2.7%
بريطانيا	61,113	1,647	2.7%
الدنمارك	4,400	88	2.0%
السويد	9,060	149	1.6%
النرويج	4,660	65	1.4%
أسبانيا	46,661	650	1.4%

يشهد العقدان الأخيران زخمًا ملحوظًا في دراسة مكانة الأقليات المسلمة في دول ذات أكثرية غير مسلمة. نلمس هذا التغيير في الأبحاث الأكاديمية وفي الخطاب العام بخصوص العديد من المسائل ذات الصلة بالاندماج الاجتماعي، السياسي والديني لهذه الأقليات في مجتمعات ذات أكثرية غير مسلمة، وبالأساس في دول أوروبا (راجعوا ملحق رقم ١). تم تكريس اهتمام خاص لبحث ودراسة جوانب شرعية تتعلق بإتمام نمط حياة إسلامي في دول غير مسلمة. فقد انتشر استخدام مصطلح "فقه الأقليات" وأصبح اليوم سائدا في الخطاب العام وفي الخطاب الأكاديمي. ورد ذكر المصطلح لأول مرة عام ١٩٩٤ على يد الدكتور طه جابر العلواني،<sup>6</sup> وبعد عدة

4 دائرة الإحصاء المركزية، المسلمون في إسرائيل - معطيات بمناسبة عيد الأضحى (القدس، ١٥ تشرين الثاني ٢٠١٠).

5 [بالعبرية] راجعوا: [http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa\\_template.html?hodaa=201011270](http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201011270)  
المعطيات عن إسرائيل صحيحة لغاية نهاية العام ٢٠٠٩ وأخذت من: دائرة الإحصاء المركزية، كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل رقم ٦١ (٢٠١٠)، لائحة ٢,٢ [بالعبرية]. المعطيات عن دول أوروبا أخذت من التقرير Pew Forum (الملاحظة ٢ أعلاه)، وهي محدثة كالاتي: ألمانيا - ٢٠٠٩؛ بلجيكا، الدنمارك، السويد، النرويج، أسبانيا - ٢٠٠٦؛ فرنسا - ٢٠٠٥؛ اليونان - ٢٠٠٤؛ هولندا - ٢٠٠٣؛ روسيا - ٢٠٠٢؛ النمسا، بريطانيا - ٢٠٠١؛ سويسرا - ٢٠٠٠.

6 Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities* (Washington: Hudson Institute, October 2006), p. 1.

سنوات تناوله بتوسع الدكتور يوسف القرضاوي أيضا<sup>7</sup>. إن تطوير باب جديد في الشريعة الإسلامية (الفقه) يدل على الأهمية الكبيرة التي يوليها علماء الشريعة المسلمون لهذه المسألة وعلى الاهتمام الكبير الذي تثيره في السلك الجامعي وبين الناس على حد سواء<sup>8</sup>.

قد تكون "مؤسسة قضايا الأقلية المسلمة" في لندن (Institute of Muslim Minority Affairs) هي الرائدة في بحث مكانة الأقليات المسلمة في العالم، حيث تُصدر هذه المؤسسة منذ العام ١٩٧٩ المجلة العلمية *Journal of Muslim Minority Affairs*، وتناقش المقالات المنشورة فيها جوانب مختلفة تختص بأنماط حياة لأقليات مسلمة في دول غير مسلمة في أنحاء العالم، وتركز المجلة في السنوات الأخيرة على المكانة السياسية، الاجتماعية والثقافية للأقليات المسلمة في دول أوروبا (راجعوا ملحق رقم ١).

شينا فشيناً علّت موجة عارمة لدراسة حالة "الاختبار" التي تمثلها الأقلية المسلمة في إسرائيل. من بين أولى الدراسات يمكننا الإشارة إلى الأبحاث التي قام بها توماس منير عن التيار الإسلامي في إسرائيل والتي نشرت بين العامين ١٩٨٨-١٩٨٩<sup>9</sup>. ينبغي أيضا ذكر مقالة ديفيد فسر شطاين من العام ١٩٩٥ التي عرضت محاولة أولى لرسم حدود لنقاش مقارن بين مكانة أقليات مسلمة في دول ذات أكثرية غير مسلمة، ومكانة المسلمين في دولة إسرائيل<sup>10</sup>.

خلال الفترة التي مرت منذ ذلك الحين ازدادت الأبحاث المتعلقة في هذا الموضوع، وتعاظم الاهتمام ببحث ودراسة الحركة الإسلامية كظاهرة سياسية واجتماعية في المجتمع العربي في إسرائيل، وأتى ذلك على ضوء تنامي قوة الحركة على صعيد السلطات المحلية (وهي عملية كانت قد بدأت في أواخر سنوات الثمانين من القرن الماضي)، وأيضاً على أثر الانقسام الذي وقع في صفوفها في العام ١٩٩٦ عشية انتخابات الكنيست الرابعة عشرة. إن تعاظم قوة الحركة الإسلامية لا يزال يشكل دافعا يستدعي أبحاثاً جديدة (راجعوا ملحق رقم ٢).

تمثل هذه المجموعة من المقالات محاولة جديدة ومحدّثة لعرض إطار تحليلي مقارن بين مكانة مجتمعات الأقليات المسلمة في دول الغرب ومكانة المجتمع المسلم في إسرائيل، وذلك من خلال مناقشة نهج الحركة الإسلامية في إسرائيل كحالة "اختبار". يتناول الكراس مسائل ذات صلة للحالتين المذكورتين أعلاه: ما هي

7 راجعوا: يوسف القرضاوي، فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

8 راجعوا أبحاثاً أخرى في موضوع فقه الأقليات: خالد محمد عبد القادر، من فقه الأقليات المسلمة (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٧)؛ عبد المجيد النجار، مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات (باريس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، تموز ٢٠٠٢)؛ جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣)؛ أشرف عبد العاطي، فقه الأقليات المسلمة بين النظرية والتطبيق (دار الكلمة، ٢٠٠٨).

9 توماس منير، صحوحة المسلمين في إسرائيل (جفعات حبيبا: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٨)؛ توماس منير، "الشباب المسلم في إسرائيل"، مجلة همزراح هحداش، العدد ٣٢ (١٩٨٩) الصفحات ٢٠-٣٠. [بالعبرية]

10 حدد فسر شطاين أنه خلافا للعصور الوسطى، يتوفر للأقليات المسلمة في العصور الحديثة التي تعيش في دول غير مسلمة (وبضمنها دولة إسرائيل) بديل جديد يتمثل بالمشاركة الفاعلة في الحياة السياسية، ذلك أن من شأن هذه المشاركة أن تخدم مصالح المجتمع المسلم ككل. بحسب أقواله فإن هذه الإمكانية، قد تحظى بشرعية دينية إذا توفر شرطان: أن تضمن الأغلبية للأقلية حقوقها، وأن تكون الأقلية حرة في إدارة شعائرها الدينية كما تشاء. راجعوا: ديفيد فسير شطاين، "مسلمون في دولة ذات أغلبية غير مسلمة: الجانب المبني والمقارن"، في: إيلي ريخس وتमार يغنييس (محرران) السياسة العربية في إسرائيل: على مفترق طرق (جامعة تل أبيب: مركز موشيه ديان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، ١٩٩٥)، الصفحات ٧٣-٨٠. [بالعبرية]

إجراءات بناء الهوية الإسلامية وما هي مركباتها المميزة لدى الأقليات المسلمة عامة ولدى المجتمع المسلم في إسرائيل خاصة؛ إلى أي حد تتشابه محاولات الجسر بين الشريعة الإسلامية وتحديات الحياة في أوروبا مع تلك الجارية في إسرائيل؛ كيف أثر تطور مدرسة "فقه الأقليات" على الحركة الإسلامية في دولة إسرائيل؛ هل هناك قاسم مشترك في تحديد جدول أعمال سياسي إسلامي في المجتمعات ذات الأثرية غير المسلمة، وما المميز في الطرح السياسي الوطني للحركة الإسلامية في إسرائيل.

يضم هذا الكراس ثمانية مقالات تتناول جوانب مختلفة تتعلق بالمحيط الاجتماعي، الديني والسياسي للمسلمين في إسرائيل وفي الدول الغربية. تعتمد هذه المقالات على محاضرات ألقيت في يوم دراسي أقامه مشروع كونورد انداور للتعاون اليهودي- العربي في آذار ٢٠١٠ في جامعة تل أبيب. المقالات ليست متجانسة، حيث اختار مؤلفو قسم منها توسيع نص محاضراتهم الأصلية وإضافة معلومات أخرى إليها، بينما فضل المحاضرون في القسم الآخر الإبقاء على ما أدلوا به في المحاضرة دون إدخال أي تغيير.

\* \* \*

يتناول القسم الأول من هذا الكراس موضوع **الأقليات المسلمة في دول ذات أكثرية غير مسلمة: الجانب المقارن**. يعرض **د. أوربا شبيط** محاولة أولى من نوعها للمقارنة بين المسلمين مواطني إسرائيل والمسلمين في أوروبا. يلاحظ شبيط وجود ٤ فوارق رئيسية بين الهوية المسلمة في إسرائيل والأخرى في أوروبا: (أ) الحركة الإسلامية في إسرائيل، كممثل صرف للمفاهيم الإسلامية السياسية، هي قوة محرك رئيسية تقف وراء ترسيخ الهوية الإسلامية في المجتمع العربي. بالمقابل، فإن نسبة المسلمين الأوروبيين الذين يتماهون مع أفكار الإسلام السياسي ضئيلة للغاية ويكون التعبير المؤسساتي عن هذه الأفكار هامشياً؛ (ب) الأقلية المسلمة في إسرائيل متجانسة إلى حد كبير. بالمقابل، فإن المسلمين في أوروبا مختلفون جداً عن بعضهم على الرغم من العقيدة المشتركة والتحديات المشتركة؛ (ج) تتمايز المجموعات عن بعضها في نسبتها بين مجمل السكان، حيث تشكل الأقلية المسلمة في إسرائيل نحو سدس سكان الدولة، أما نسبة الأقليات المسلمة من مجمل تعداد سكان دول الاتحاد الأوروبي فلا تتعدى الأربعة بالمائة؛ (د) نقطة الانطلاق الشرعية للأقليتين مختلفة: الأقلية المسلمة في إسرائيل تعتبر نفسها بأنها تعيش تحت حكم كافر أجنبي، أما أبناء الأقليات المسلمة في أوروبا فهم مسلمون تركوا أوطانهم المسلمة بمحض إرادتهم. على الرغم من هذه الاختلافات يرى شبيط أن هناك عوامل مشتركة للمجموعتين، فكلتاها تعيشان بشعور حالة "الهامشية المزوجة" الذي تؤدي إلى تعزيز هويتهم الدينية. زيادة على ذلك، فإن الأقليتين تواجهان تحديات متشابهة في مجال الشريعة: (أ) معيشة مسلمين في دولة ذات أكثرية غير مسلمة؛ (ب) مصاعب في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في دول غير مسلمة.

تناقش **د. لينة كينبيرج** التغييرات التي طرأت في دول أوروبا على أثر الهجرة المتزايدة للمسلمين إليها. هي تشير إلى ردود فعل مختلفة للمجتمع الغربي في هذه الدول تجاه الأقلية المسلمة التي تعيش في داخلها: هناك من يعتقد بأن على الغرب أن يبدي انفتاحاً وتسامحاً تجاه مطالب الأقليات عموماً والأقلية المسلمة على نحو خاص، بينما في الجهة الأخرى هناك من يعتبر الإسلام عاملاً هداماً يهدد دعائم المجتمع الغربي ولذلك فهم يؤيدون اتخاذ إجراءات سياسية متشددة تجاهه. تدل ردود الفعل المتناقضة على خوف الغرب من الإسلام. تصاعد قوة اليمين في أوروبا تدل أيضاً على تطور توجه متشدد تجاه الإسلام. تعتقد كينبيرج أن بمقدور الأقلية المسلمة الاندماج في أوروبا إذا تبنت آراء متقفين مسلمين يناضلون من أجل مبادئ الحرية والمساواة العالميتين. بموجب هؤلاء

فإن الإسلام الذي يصر على السير وفق المصادر الكلاسيكية له لا يستطيع التعامل مع المجتمع الغربي العلماني ولا الاندماج فيه. لذلك، هناك حاجة لتفسير كتابات الإسلام من جديد. تعتقد كينبيرج أنه إذا سار الجمهور المسلم في أوروبا على طريق هؤلاء المثقفين، فسيكون انخراط المسلمين تدريجياً في المجتمع غير المسلم ممكناً، ومع ذلك تقول الباحثة إن صوت هؤلاء المثقفين في الواقع الراهن يضع بين صرخات المتظاهرين الذين يثيرون الخصومات. هي تعتقد أنّ حلّ الخلافات في الرأي لا يظهر في الأفق المنظور وأنّ الفجوة بين المجتمعين أخذت في الاتساع.

تناقش مقالة **د. ساجيه بولكا** موضوع "فقه الأقليات"، مدرسة قانونية يحق بموجبها لأبناء الأقليات المسلمة، وخاصة تلك التي تعيش في الغرب، رسم طريق فقهية شرعية جديدة تلبي احتياجاتهم الخاصة في مجال الدين. يستعرض فولكا أسلوب الشيخ يوسف القرضاوي في إصدار الفتاوى الشرعية، علماً بأنّ القرضاوي يترأس التيار المسمى "الوسطية"، الذي يسعى للمزج بين قطبين يبدوان للوهلة الأولى متناقضين (مثل الدمج بين طريق السلف الصالح والتجديدات في الدين النابعة من الحياة العصرية)، حيث يؤكد القرضاوي أن الشريعة الإسلامية تمتاز برؤية واقعية وتراعي الظروف التي يعيش فيها المسلمون والمصاعب التي يواجهها المسلم الذي يعيش في بيئة غير مسلمة. بغرض الإجابة على الأسئلة الشرعية للمهاجرين المسلمين، قد دشّن القرضاوي في العام ١٩٩٧ "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث" في لندن، وهو مشهور بإصدار فتاوى وفق أحكام الشريعة وقوانينها. يعدّ فولكا في مقالته مبادئ فتاوى "الوسطية" التي تبناها المجلس. القرضاوي الذي يعرف أكثر من أي شيخ آخر باعتماده للفتاوى الوسطية، يناهز بالتوجه القائل بأنه يجب على المسلمين، لكنهم أبناء أمة ذات رسالة عالمية، أن يتواجدوا في دول الغرب وأن يؤثروا فيها لأن هذه الدول هي التي تقود العالم، وعليه يسمح القرضاوي للمسلمين العيش في دول غير مسلمة، بل وحتى الحصول على جنسيتها لأنهم من خلال ذلك يساعدون في نشر الإسلام. المعادلة التي يقترحها عليهم القرضاوي هي: "المحافظة على الهوية المسلمة بدون التوقّع داخلها، الاندماج في المجتمع دون الذوبان فيه". يشرح فولكا بأنه في حال وجود تناقض بين قوانين الدولة وأحكام الشريعة، فإن القرضاوي يدعو لحل وسط، وهو أن يدعو المسلمون للإسلام بالحسنى وإلا فسوف يخوضون مواجهة مع الأنظمة الغربية. يعتقد فولكا أن تطبيق الهدف القادم هو ما يحرك القرضاوي: على الإسلام أن يعيد أمجاده وأن يحتل أوروبا، ولكن عليه أن يفعل ذلك هذه المرة بالطرق السلمية وبالإقناع.

يتناول القسم الثاني من الكراس حالة الاختبار للحركة الإسلامية في إسرائيل: التاريخ، الدين والسياسة. يستعرض **د. إيلي ريخس** تطور الحركة الإسلامية في إسرائيل منذ تأسيسها في العام ١٩٧٢ ولغاية الانقسام لتيارين عام ١٩٩٦، فقد تحوّل المجتمع العربي العلماني من حيث أساسه خلال هذه السنوات إلى مجتمع ذي طابع ديني أخذ بالازدياد، يتبنى نمط حياة متدينا وهوية إسلامية. وجد ريخس أن الحركة الإسلامية في إسرائيل أحدثت تغييراً أساسياً في وجهة نظر وفي نمط حياة العرب في إسرائيل من خلال التغلغل في غالبية مجالات الحياة، الأمر الذي أتاح بناء هويتهم الإسلامية. خلافاً لحركة حماس في المناطق، لم تختار الحركة الإسلامية هوية إسلامية حصرية، بل اعترفت بوجود دوائر هوية أخرى إلى جانبها: عربية، فلسطينية، إسرائيلية وإنسانية عالمية. يشير ريخس إلى الطريقة التي ناورت فيها الحركة الإسلامية بين هذه الاعتبارات الأساسية الثلاثة: (أ) العنصر الإسلامي، الذي يتمثل بالولاء لهدف إقامة دولة شريعة إسلامية؛ (ب) الأساس الفلسطيني- الوطني - تأييد مطالب منظمة التحرير الفلسطينية بشأن حق تقرير المصير وإقامة دولة فلسطينية؛

(ج) الأساس الإسرائيلي- وجوب الاعتراف بإسرائيل والحرص على عدم خرق القانون حتى لا يعود الأمر بالضرر على الحركة. اضطرت الحركة الإسلامية على مر السنين إلى مواجهة المواقف المتناقضة في مسألة إقامة دولة إسلامية: فمن جهة اتبعت توجهًا لا يلغي قيام حكم إسلامي على كامل فلسطين التاريخية، ومن جهة أخرى اعترفت بالواقع وحددت أن "هذا هدف استراتيجي طويل الأمد". قد عبّر موقف التيار البراغماتي في الحركة عن خط أكثر اعتدالاً وحزمًا، ورفض صراحة إمكانية إقامة حكم إسلامي في إسرائيل. يذكرنا ريبخس بأن هذه المواقف المتناقضة أدت لاحقًا إلى حدوث انشقاق في صفوف الحركة، وكان الشرخ في الخلاف حول المشاركة في الانتخابات للكنيست.

د. نمرود لوز يتناول في مقاله نضال شقّي الحركة الإسلامية في إسرائيل من أجل حق المجتمع المسلم- العربي في إسرائيل على الأرض بواسطة محاولات العودة إلى الأماكن المقدسة والاتصاق بها، مدعيًا بأن الأماكن المقدسة تخدم رجال الحركة الإسلامية كحلبة لتوسيع دائرة المؤيدين لأهداف الحركة وأيضًا لإظهار الهوية الدينية والوطنية لأبناء الأقلية المسلمة. يتصاعد نشاط الحركة الإسلامية في الأماكن المقدسة في السنوات الأخيرة بفعل الإدراك بأن التركيز على هذه الأماكن قد يساعد على تحقيق أهداف سياسية، دينية وأخرى. ووفقًا لأقواله، تفترض الحركة الإسلامية أن بمقدورها تحقيق إنجازات بارزة في هذا المجال بواسطة هذه الأماكن بسبب تورع الدولة عن المس بما يعتبر مبدأ دينيًا وحيزًا حساسًا. يُظهر لوز كيف تمت منذ بدء نشاط الأخوان المسلمين في فلسطين في سنوات الثلاثينات من القرن الماضي محاولة لتأسيس علاقة بين فلسطين والإسلام بواسطة اعتبار فلسطين وقفًا إسلاميًا. الشخصيتان الرئيسيتان اللتان دفعتا هذه الأهداف قدمًا هما المفتي الحاج أمين الحسيني في السابق، والشيخ راند صلاح، رئيس الشق الشمالي من الحركة الإسلامية اليوم، الذي تحول إلى قوة رئيسية في بلورة "منظور الأرض" في الحركة الإسلامية. ووفقًا لأقوال الباحث لوز فقد تبنى الشيخ راند صلاح خطأ متشدداً وحازماً ينادي بتحويل فلسطين كلها إلى مكان مقدس ووقف إسلامي يحرم على اليهود عبر استغلال حقيقة أن الأماكن المقدسة تثير حساسية اجتماعية، ثقافية وسياسية.

يتناول القاضي إياد زحالقة مكانة المحاكم الشرعية في نظر الجمهور العربي في إسرائيل. فمع أنها مخولة بمناقشة الأحوال الشخصية والمقدسات الإسلامية في إسرائيل، إلا أن هناك خلافات في السنوات الأخيرة بشأن مكانتها: فمع أنها جزء من الجهاز القضائي الشرعي العالمي إلا أن السؤال الذي يطرح، بسبب كون السيادة في إسرائيل غير إسلامية، هو: هل يتمتع القضاة في هذه المحاكم بمكانة شرعية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية؟ من خلال تحليل طريقة تعيين القضاة في إسرائيل يستنتج زحالقة أن هؤلاء القضاة يحظون بشريعة من الناحية الشرعية الإسلامية لأن إجراءات التعيين تمكّن تعيين أشخاص ذوي كفاءات ومعرفة بالشريعة، وأيضًا بسبب شروط الأهلية للتعين وفق المذهب الحنفي، الذي يفرض حداً أدنى من شروط الأهلية. يجب أن نضيف إلى ذلك بأن الشريعة الإسلامية تمكّن المسلم من تبوؤ كرسي القضاة تحت حكم غير مسلم، خاصة إذا كانت هذه السيادة لا تتدخل بالإجراءات القضائية وتتيح للقضاة أن يضمّنوا قضاء عادلاً. أما بالنسبة لموقف الجمهور العربي في إسرائيل، بشأن مكانة، دور ومستقبل المحاكم الشرعية، فيميز زحالقة بين ثلاث مجموعات: (أ) شقًا الحركة الإسلامية اللذان يعتبران المحاكم الشرعية في إسرائيل مؤسسة دينية مسلمة تطبق أحكام الدين وتعليماته، ولذلك فإنهما يؤيدان الجهاز كلياً (ب) المجموعات غير المتديّنة والأحزاب العربية التي تتصف بغياب وجهة نظر واضحة في مواضيع الدين والدولة، فالهوية الدينية لا تشكل عاملاً محرّكاً لها وهي لا تناضل ضد تأثير الدين



على المجتمع؛ (ج) الحركات النسائية والحزب الشيوعي، إذ يدعو الحزب الشيوعي لأجندة مدنية للحد من تأثيرات الأديان على المجتمع ويؤيد نضال الحركات النسائية ضد مأسسة الدين وتأثيراته على المجتمع. يجمل زحالقة قائلا إن المحاكم الشرعية في إسرائيل تتمتع بثقة الجمهور سواء بفعل الإيمان الديني، أو بفعل تأثيرها على الهوية الجماعية للأقلية العربية، أو بفضل تحقيق حقوق النساء والأطفال بالصورة الأفضل.

يستعرض السيد مهند مصطفى في مقاله تطور الإسلام السياسي في إسرائيل. وفقا لرأيه فإن مميزات الإسلام السياسي في إسرائيل مشتقة من واقع حياة الأقلية العربية المسلمة في الدولة: إذ تعيش هذه الأقلية في دولة يهودية ذات أكثرية يهودية، وهيمنة سياسية وثقافية يهودية، والمسلمون فيها هم أقلية دينية وقومية – الأقلية المسلمة الوحيدة التي تعيش على أرض تعتبر عربية إسلامية في الوعي التاريخي الحاضر للمسلمين، خلافا للأقليات المسلمة التي تعيش في أوروبا وأمريكا. لقد تأثر الإسلام السياسي في إسرائيل إلى حد كبير بالواقع السائد في إسرائيل، لكنه تأثر كثيرا أيضا بالنص وبالخطاب الديني والثقافي الإسلاميين العامين. يدعي مصطفى أن الكثير من الباحثين لا يميزون بين الفروق القائمة بين مدارس أو توجهات مختلفة في الإسلام السياسي، وبالتالي فإنهم يميلون إلى الإشارة إلى خطوط مشتركة بين الإسلام السياسي في إسرائيل ولإسلام السياسي الفلسطيني. يقترح مصطفى تفسيراً بديلاً لتطور الإسلام السياسي بشكل عام وتطور الإسلام الفلسطيني بشكل خاص عبر التركيز على التوجهات المختلفة لتياري الحركة الإسلامية في إسرائيل – التيار البرلماني والتيار خارج البرلمان. فهو يعتقد أن التيارين يختلفان في نمط السياسة (الداخلية)، في وجهة نظرهما بشأن المشاركة في الانتخابات للكنيست، نظرتهما لمستقبل الأقلية المسلمة في إسرائيل وفي مواقفهما من مسائل سياسية واجتماعية. يختتم مقال الدكتور مردخاي كيدار الكراس، حيث يتساءل كيدار ما إذا كانت الحركة الإسلامية جسماً دينياً أو سياسياً، ويحاول فهم الهدف الحقيقي للحركة الإسلامية، بالاعتماد على كتابات الحركة، وعلى محادثاته مع قادتها. يعثر كيدار على رمز يشير لأهدافها في كتابين وضعهما مؤسس الحركة الشيخ عبد الله نمر درويش، عنوانهما **الإسلام هو الحل**. يقول كيدار إن حركات الإسلام السياسي تقوم اليوم على ثلاثة أسس: (أ) طرد الاحتلال الأجنبي من فلسطين؛ (ب) طرد ثقافة الاحتلال الأجنبي والثقافة الأجنبية التي تسلتت إلى العالم الإسلامي؛ (ج) التطلع نحو فرض الإسلام، أي تحويل الشريعة إلى قانون وبسط الفكر الإسلامي على المجال السياسي، الاقتصادي والثقافي. تعتقد الحركة أن الإسلام يصلح لكل زمان ومكان، سواء عاش من يعتنقه في دولة إسلامية أم في دولة غير إسلامية، أو في دولة مثل إسرائيل، حيث "احتل اليهود الأوروبيون البلاد"، على حد قول كيدار، وحولوا سكانها الأصليين إلى أقلية داخل دولتهم. يفضل كيدار عدم استخدام مصطلح "إسلام سياسي" وإنما مصطلح "إسلام مناهض للمؤسسة"، لأن الحركات الإسلامية تعمل بالأساس ضد مؤسسات العالم العربي اليوم. أما بالنسبة لإسرائيل، يستقي كيدار من نشرات الحركة أن رسالتها هي بأن دولة إسرائيل – "المحتل الأجنبي" – ليست دولة شرعية. هو يعتقد أن الهدف الحقيقي للحركة هو إقامة خلافة إسلامية في البلاد عاصمتها القدس.

\* \* \*

نود أن نشكر صندوق كونراد أدناور في إسرائيل (Konrad-Adenauer-Stiftung) على التعاون المتواصل وعلى العمل المشترك. فبدون هذا الدعم والتشجيع لما رأى هذا الكتيب النور.

إيلي ريخس وأريك رودنيتسكي

## ملحق ١ : أبحاث عن الأقليات المسلمة في الدول ذات الأثرية غير المسلمة

- Anwar, Muhammed. "Muslims in Western States: The British Experience and the Way Forward." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 28, no. 1 (April 2008), pp. 125-137.
- Bowen, John R. *Why the French Don't like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Brubaker, Rogers. "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States." In: Christian Joppke and Ewa Morawska (editors), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Basingstoke and New York: Palgrave, 2003, pp. 39-58.
- Bunt, Gary R. *Islam in The Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2003.
- Ciciora, Alice C. "Integrating Ireland's Muslims: Attitudes of Muslim and Irish Elites towards Value Compatibility and the Mainstreaming of Islam." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 30, no. 2 (June 2010), pp. 199-216.
- De Raedt, Thérèse. "Muslims in Belgium: A Case Study of Emerging Identities." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 1 (April 2004), pp. 9-30.
- Fishman, Shammai. *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington, D.C.: Hudson Institute, 2006.
- Fuess, Albrecht. "Islamic Religious Education in Western Europe: Models of Integration and the German Approach." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 27, no. 2 (August 2007), pp. 215-239.
- Gerges, Fawaz A. *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* New York: Cambridge University Press, 1999.
- Helfant, Samuel. *Yusuf Al-Qaradawi: Islam and Modernity*. Tel Aviv University: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2009. Chapter 4, "Relations with Non-Muslims", pp. 89-104.
- Israeli, Raphael. *Muslim Minorities in Modern States: The Challenge of Assimilation*. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- Jonker, Gerdien. "From 'Foreign Workers' to 'Sleepers': The Churches, the State and Germany's 'Discovery' of its Muslim Population." In: Joceylne Cesari and Sean McLoughlin (editors), *European Muslims and the Secular State*. Ashgate: The Network of the Comparative Research on Islam and Muslims in Europe, 2005, pp. 113-126.
- Kepel, Gilles. *Allah in the West: Islamic movements in America and Europe*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1997.
- Küçükcan, Talip. "The Making of Turkish-Muslim Diaspora in Britain: Religious Collective Identity in a Multicultural Public Sphere." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 2 (October 2004), pp. 243-258.
- Malik, Iftikhar H. *Islam and Modernity: Muslims in Europe and the United States*. London: Pluto Press, 2004.
- Nachami, Amikam. *Europe and its Muslims Minorities: Aspects of Conflict, Attempts at Accord*. Brighton: Sussex Academic Press, 2009.
- Ramadan, Tariq. "Europeanization of Islam or Islamization of Europe?" In: Shireen T. Hunter (editor), *Islam, Europe's Second Religion*. Westport, CT and London: Praeger, 2002, pp. 207-219;
- Sahin, Bican and Altuntas, Nezahat. "Between Enlightened Exclusion and Conscientious Inclusion: Tolerating the Muslims in Germany." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 29, no. 1 (March 2009), pp. 27-41.
- Schmidt, Garbi. "Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden

- and the United States.” *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 1 (April 2004), pp. 31-45.
- Shavit, Uriya. “Should Muslims Integrate into the West?” *Middle East Quarterly*, vol. 14, no. 4 (Fall 2007), pp. 13-21.
- Yilmaz, Ihsan. “Muslim Law in Britain: Reflections in the Socio-Legal Sphere and Differential Legal Treatment.” *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 20, no. 2 (October 2000), pp. 353-360.

## ملحق ٢: أبحاث عن الحركة الإسلامية في إسرائيل

- أبو ريا، عصام. "تدين عيني مقابل التدين التجريدي: حالة الانقسام في الحركة الإسلامية في إسرائيل"، **اتجاهات، مجلد 43 (4) (أذار 2005)**، صفحات 682-698. [بالعبرية]
- ريخس، إيلي. "الحركة الإسلامية على أثر الانتخابات للسلطات المحلية: قوة سياسية صاعدة؟"، في: إيلي ريخس وسارة أوزينسكي-لازار (محرران)، **الانتخابات للسلطات المحلية في البلدات العربية والدرزية (2003): حمانلية، طائفية وحزبية**. جامعة تل-أبيب: مشروع كوندادانور للتعاون اليهودي-العربي، 2005، صفحات 33-39. [بالعبرية]
- ريخس، إيلي. "الحركة الإسلامية في إسرائيل وعلاقتها بالإسلام السياسي في المناطق"، في: روت غيبزون ودفنه هيك (محرران)، **الشرح اليهودي-العربي في إسرائيل: مجموعة مقالات**. القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 2000، صفحات 271-296. [بالعبرية]
- علي، نهاد. "تغييرات في الهوية وتغييرات في مواقف مؤيدي الحركة الإسلامية في إسرائيل ومعارضيتها"، في: راسم خمائسي (محرر)، **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل 3: سكان، مجتمع، اقتصاد**. القدس: معهد فان لير والكيوتس الموحد، 2009، صفحات 304-324. [بالعبرية]
- علي، نهاد. "أصولية دينية كأيدولوجية وممارسة: الحركة الإسلامية في إسرائيل من منظور مقارن"، أطروحة لنيل درجة "الدكتوراة في الفلسفة"، جامعة حيفا، 2006. [بالعبرية]
- كيدار، مردخاي. "أبناؤنا في خطر: التعليم بمنظور الحركة الإسلامية في إسرائيل"، في: عامي أيلون وديفيد فسرشطاين (محرران)، **مدرسة: تعليم، دين ودولة في الشرق الأوسط**. جامعة تل-أبيب: مركز موشيه ديان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا، 2004، صفحات 353-381. [بالعبرية]
- مالك، إبراهيم. **الحركة الإسلامية في إسرائيل: بين الأصولية البراغماتية**. جبعات حبيبية: معهد الدراسات العربية، 1990. [بالعبرية]
- Aburaiya, Issam. "The 1996 Split of the Islamic Movement in Israel: Between the Holy Text and Israeli-Palestinian Context." *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 17, no. 3 (2004), pp. 439-455.
- Ali, Nohad. "Political Islam in an Ethnic Jewish State: Its Historical Evolution, Contemporary Challenges and Future Prospects." *Holy Land Studies*, vol. 3, no. 1 (May 2004), pp. 69-92.
- Amara, Muhammad Hasan. "The Nature of Islamic Fundamentalism in Israel." *Terrorism and Political Violence*, vol. 8, no. 2 (June 1996), pp. 155-170.
- Israeli, Raphael. *Islamic Radicalism and Political Violence: The Templars of Islam and Sheikh Ra'id Salah*. Portland, OR: Valentine Mitchell, 2008.
- Israeli, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. London: Frank Cass, 2002.
- Rekhes, Elie. *Islamism Across the Green Line: Relations Among Islamist Movements in Israel, the West Bank and Gaza*. Research Memorandum 33, The Washington Institute, Policy Focus, August 1997.
- Rekhes, Elie. "Resurgent Islam in Israel." *Journal of Asian and African Studies*, vol. 27, nos. 1-2 (March-July, 1993), pp. 189-206.
- Rubin-Peled, Alisa. "Shari'a under Challenge: The Political History of Islamic Legal Institutions in Israel." *The Middle East Journal*, vol. 63, no. 2 (Spring 2009), pp. 241-259.
- Rubin Peled, Alisa. "Towards Autonomy? The Islamist Movement's Quest for Control of Islamic Institutions in Israel." *The Middle East Journal*, vol. 55, no. 3 (Summer 2001), pp. 378-398.
- Rubin-Peled, Alisa. "The Islamic Movement in Israel." In: Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi (editors), *Islam, Muslims and the Modern State*. London: Macmillan, 1994, pp. 278-297.

- Shavit, Uriya. "Should Muslims Integrate into the West?" *Middle East Quarterly*, vol. 14, no. 4 (Fall 2007), pp. 13-21.
- Yilmaz, Ihsan. "Muslim Law in Britain: Reflections in the Socio-Legal Sphere and Differential Legal Treatment." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 20, no. 2 (October 2000), pp. 353-360.

## Appendix 2: Studies on the Islamic Movement in Israel

- Abu Raya, Issam. "Concrete Religiosity verses Abstract Religiosity: The Case of the Division of the Islamic Movement in Israel." *Megamot*, vol. 43, no. 4 (March 2005), pp. 682-698. [in Hebrew]
- Aburaiya, Issam. "The 1996 Split of the Islamic Movement in Israel: Between the Holy Text and Israeli-Palestinian Context." *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 17, no. 3 (2004), pp. 439-455.
- Ali, Nohad. "Changes in the Identity and Attitudes of the Supporters and Opponents of the Islamic Movement in Israel" In: Rassem Khamaisi (editor), *Arab Society in Israel (3): Population, Society, Economy*. Jerusalem: The Van Leer Institute and Hakibbutz Hameuchad, 2009, pp. 304-324. [in Hebrew]
- Ali, Nohad. "Religious Fundamentalism as Ideology and Practice: A Comparative Perspective on the Islamic Movement in Israel." PhD Dissertation, University of Haifa, 2006. [in Hebrew]
- Ali, Nohad. "Political Islam in an Ethnic Jewish State: Its Historical Evolution, Contemporary Challenges and Future Prospects." *Holy Land Studies*, vol. 3, no. 1 (May 2004), pp. 69-92.
- Amara, Muhammad Hasan. "The Nature of Islamic Fundamentalism in Israel." *Terrorism and Political Violence*, vol. 8, no. 2 (June 1996), pp. 155-170.
- Israeli, Raphael. *Islamic Radicalism and Political Violence: The Templars of Islam and Sheikh Ra'id Salah*. Portland, OR: Valentine Mitchell, 2008.
- Israeli, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. London: Frank Cass, 2002.
- Kedar, Mordechai. "Our Sons are in Danger: Education from the Perspective of the Islamic Movement in Israel", In: Ami Ayalon and David J. Wasserstein (editors), *Madrasa: Education, Religion and State in the Middle East*. Tel Aviv University: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2004, pp. 353-381. [in Hebrew]
- Malik, Ibrahim. *The Islamic Movement in Israel: Between Fundamentalism and Pragmatism*. Givat Haviva: Institute of Arab Studies, 1990. [in Hebrew]
- Rekhess, Elie. "The Islamic Movement after the Municipal Elections: Rising Political Power?" In: Elie Rekhess and Sarah Ozacky-Lazar (editors), *The Municipal Elections in the Arab and Druze Sector (2003): Clans, Sectarianism and Political Parties*. Tel Aviv University: The Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation, 2005, pp. 33-39. [in Hebrew]
- Rekhess, Elie. "The Islamic Movement in Israel and its affiliation to the Political Islam in the Palestinian Territories." In: Ruth Gavison and Dafna Hacker (editors), *The Jewish-Arab Rift in Israel: A Reader*. Jerusalem: Israel Democracy Institute, 2000, pp. 271-296. [in Hebrew]
- Rekhess, Elie. *Islamism Across the Green Line: Relations Among Islamist Movements in Israel, the West Bank and Gaza*. Research Memorandum 33, The Washington Institute, Policy Focus, August 1997.
- Rekhess, Elie. "Resurgent Islam in Israel." *Journal of Asian and African Studies*, vol. 27, nos. 1-2 (March-July, 1993), pp. 189-206.
- Rubin-Peled, Alisa. "Shari'a under Challenge: The Political History of Islamic Legal Institutions in Israel." *The Middle East Journal*, vol. 63, no. 2 (Spring 2009), pp. 241-259.
- Rubin Peled, Alisa. "Towards Autonomy? The Islamist Movement's Quest for Control of Islamic Institutions in Israel." *The Middle East Journal*, vol. 55, no. 3 (Summer 2001), pp. 378-398.
- Rubin-Peled, Alisa. "The Islamic Movement in Israel." In: Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi (editors), *Islam, Muslims and the Modern State*. London: Macmillan, 1994, pp. 278-297.

## Appendix 1: Studies on Muslim minorities in non-Muslim majority countries

- Anwar, Muhammed. "Muslims in Western States: The British Experience and the Way Forward." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 28, no. 1 (April 2008), pp. 125-137.
- Bowen, John R. *Why the French Don't like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Brubaker, Rogers. "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany, and the United States." In: Christian Joppke and Ewa Morawska (editors), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Basingstoke and New York: Palgrave, 2003, pp. 39-58.
- Bunt, Gary R. *Islam in The Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2003.
- Ciciora, Alice C. "Integrating Ireland's Muslims: Attitudes of Muslim and Irish Elites towards Value Compatibility and the Mainstreaming of Islam." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 30, no. 2 (June 2010), pp. 199-216.
- De Raedt, Thérèse. "Muslims in Belgium: A Case Study of Emerging Identities." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 1 (April 2004), pp. 9-30.
- Fishman, Shammai. *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington, D.C.: Hudson Institute, 2006.
- Fuess, Albrecht. "Islamic Religious Education in Western Europe: Models of Integration and the German Approach." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 27, no. 2 (August 2007), pp. 215-239.
- Gerges, Fawaz A. *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* New York: Cambridge University Press, 1999.
- Helfant, Samuel. *Yusuf Al-Qaradawi: Islam and Modernity*. Tel Aviv University: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 2009. Chapter 4, "Relations with Non-Muslims", pp. 89-104.
- Israeli, Raphael. *Muslim Minorities in Modern States: The Challenge of Assimilation*. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- Jonker, Gerdien. "From 'Foreign Workers' to 'Sleepers': The Churches, the State and Germany's 'Discovery' of its Muslim Population." In: Joceylne Cesari and Sean McLoughlin (editors), *European Muslims and the Secular State*. Ashgate: The Network of the Comparative Research on Islam and Muslims in Europe, 2005, pp. 113-126.
- Kepel, Gilles. *Allah in the West: Islamic movements in America and Europe*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1997.
- Küçükcan, Talip. "The Making of Turkish-Muslim Diaspora in Britain: Religious Collective Identity in a Multicultural Public Sphere." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 2 (October 2004), pp. 243-258.
- Malik, Iftikhar H. *Islam and Modernity: Muslims in Europe and the United States*. London: Pluto Press, 2004.
- Nachami, Amikam. *Europe and its Muslims Minorities: Aspects of Conflict, Attempts at Accord*. Brighton: Sussex Academic Press, 2009.
- Ramadan, Tariq. "Europeanization of Islam or Islamization of Europe?" In: Shireen T. Hunter (editor), *Islam, Europe's Second Religion*. Westport, CT and London: Praeger, 2002, pp. 207-219;
- Sahin, Bican and Altuntas, Nezahat. "Between Enlightened Exclusion and Conscientious Inclusion: Tolerating the Muslims in Germany." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 29, no. 1 (March 2009), pp. 27-41.
- Schmidt, Garbi. "Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States." *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 24, no. 1 (April 2004), pp. 31-45.

Kedar seeks to understand the true goal of the Islamic Movement, based on the Movement's texts and his discussions with Movement leaders. He finds allusions to the Movement's goals in two volumes by the Movement's founder, Sheikh Abdullah Nimr Darwish, entitled "Islam is the Solution" (*Al-Islam Huwa al-Hall*). According to Darwish, the contemporary political Islamic Movement is grounded in three elements: (a) elimination of foreign occupation of Palestine; (b) eradication of the foreign occupier's culture and foreign culture in general from the world of Islam; (c) the aspiration to enforce Islam by establishing *shari'a* law and applying Islamic reasoning in political economic, and cultural spheres of life. The Movement also contends that Islam is relevant for all times and all places, whether believers live in an Islamic state or a non-Islamic state, or in a country like Israel, where "the European Jews conquered the land," and, according to Kedar, turned the original population into an indigenous minority. Kedar prefers the term "anti-establishment Islam" to the term "political Islam" because contemporary Islamic movements worldwide operate in opposition to the established governments of Arab states. Based on the Movement's publications, Kedar concludes that Israel is considered a "foreign occupier" and as such is not a legitimate state. Kedar believes that the true goal of the Movement is to replace Israel with an Islamic caliphate whose capital is Jerusalem.

\* \* \*

We would like to express our appreciation to the **Konrad-Adenauer-Stiftung** in Israel for the long standing cooperation and joint work. This collection could not have been published without its support and encouragement.

Elie Rekhess and Arik Rudnitzky

jurists due to the procedures that facilitate the appointment of individuals who are knowledgeable and qualified in law, and meet the minimum standards defined by the Hanafi School. Furthermore, Islamic law permits the appointment of Muslims to judicial positions by non-Muslim rulers, especially if the ruler does not intervene in the legal proceedings and allows the Qadis to uphold legal justice. In his discussion of the views of the Arab society in Israel on the status, roles, and future of the *shari'a* courts, Zahalka distinguishes between three groups: (a) both factions of the Islamic Movement view the *shari'a* courts in Israel as religious Muslim institutions that uphold the faith and its instructions, and therefore both factions identify fully with these courts; (b) non-religious Arab groups and political parties, which typically lack a coherent worldview on the relationship between religion and the state; (c) women's movements and the Communist party. The latter seeks to reduce religious influence on society through a civil agenda that supports women's organizations' opposition to institutionalized religion and its impact on society. Zahalka concludes by stating that the *shari'a* courts in Israel enjoy public trust, either due to their influence on the collective identity of Israel's Arab minority or their favorable treatment of the rights of women and children.

**Mr. Mohanad Mustafa** reviews the development of political Islam in Israel. He believes that the features of political Islam in Israel are a function of the circumstances of the Arab-Muslim minority living in Israel. In this Jewish state, the Muslims are a religious and national minority living alongside a Jewish majority, under Jewish political and cultural hegemony. Unlike the Muslim minorities in Europe and the USA, Arab-Muslims in Israel are the only Muslim minority living on what has traditionally been considered Arab-Muslim land. Political Islam in Israel is strongly influenced by these special circumstances, but has also been influenced by general Islamic religious and cultural texts and discourse. Mustafa argues that many scholars are unaware of the differences between the various schools or approaches in political Islam, and as a result tend to highlight the commonalities of political Islam in Israel and Palestinian political Islam. Mustafa proposes an alternative explanation for the development of political Islam in general, and the development of Palestinian political Islam in particular, by focusing on the distinct orientations of the two factions of the Islamic Movement in Israel – the parliamentary faction and the extra-parliamentary faction. He indicates that these two trends differ in their political practices, and in their views on participation in Knesset elections, on the future of the Muslim minority in Israel, and on other social and political issues.

Concluding the volume is an article by **Dr. Mordechai Kedar**, who explores the question of whether the Islamic Movement is a religious or political organization.

has been forced to respond to contradictory positions on the issue of establishing an Islamic state: At one extreme are Movement spokesmen who support the idea of an Islamic state over the entire territory of historic Palestine but refrain from expressing their opinion in public for political considerations; At the other extreme, Movement members urge Muslims in Israel to accept reality and treat the establishment of an Islamic state as a “long-term goal.” In the period from 1972 to 1996, the Islamic Movement in Israel was dominated by pragmatists, who opposed the establishment of any Islamic government in Israel. Rekhess reminds us that these opposing views led to the eventual split in the Movement, triggered by a dispute over participation in Knesset elections.

The article by **Dr. Nimrod Luz** addresses the Arab-Muslim community in Israel’s struggle for land rights, which involves both factions of the Islamic Movement, and is expressed in attempts to renew Muslim presence in, and retain a hold over Muslim holy sites. Luz contends that holy places are used by members of the Islamic Movement as sites where new supporters of the Movement’s goals are enrolled, and where the Muslim minority can celebrate its religious and national identity. The Movement increased activities involving the holy sites, realizing that a focus on these sites might be instrumental in achieving political, religious, and other goals. According to Luz, the Islamic Movement assumes that considerable gains in this sphere are attainable, in view of the State’s concerns of violating what is perceived to be a sensitive, religious right. Luz illustrates that since the Muslim Brotherhood became active in Palestine in the 1930s, attempts have been made to link Palestine and Islam by conceptualizing Palestine as Muslim *waqf* (religious endowment). The primary figures in these attempts were Mufti Haj Amin al-Husayni, in the past, and Sheikh Raed Salah, leader of the Northern Faction of the Islamic Movement, in the present. According to Luz, Salah, who has become a major force in designing the Movement’s “land policy,” has adopted a militant approach that exploits the political, social, and cultural sensitivities evoked by the holy sites, and calls to define Palestine in its entirety as a holy site and Islamic *waqf*, whose use by Jews is prohibited.

**Qadi Iyad Zahalka** discusses the position of Israel’s Arab population on the status of the *shari’a* courts. While these courts are officially authorized to adjudicate personal status matters and matters relating to Muslim endowments in Israel, a debate over their status has emerged in recent years. The *shari’a* courts are recognized as part of the universal *shari’a* judicial system, but since the government in Israel is a non-Islamic one, it is not clear that the Qadis who serve in this court enjoy legitimate status under the laws of Islam. Based on his analysis of the appointment process in Israel, Zahalka concludes that these Qadis fully enjoy legitimacy as official *shari’a*



to reconcile ostensibly contradictory polar extremes (for example, through a merger of the tenets of Islam's founding fathers and the religious innovations driven by modern life). Qaradawi contends that the *shari'a* embodies a pragmatic approach that accommodates the experiences and the concerns of Muslims living in a non-Muslim environment. To address the legal questions of Muslim migrants, Qaradawi founded the European Council for Fatwa and Research, based in London, in 1997, which publishes *fatwas* based on *shari'a* laws and legal interpretations. Polka lists the principles underlying the *wasatiyya* rulings adopted by the Council. More than any other religious scholar, Qaradawi is identified with *wasatiyya*: He believes that Muslims, as members of a nation with a global mission, have a duty to live in and influence western countries, because these countries currently rule the world. For this reason, Qaradawi permits Muslims to live in non-Muslim countries and even accept their citizenship, as this helps disseminate Islam. The prescription he proposes for these Muslims is to "maintain a Muslim identity without withdrawing into it; integrate into society without dissolving into it." Polka explains that when a contradiction emerges between a state law and the *shari'a*, Qaradawi advocates a compromise: Muslims should preach Islam benevolently, otherwise they will spark confrontation with western regimes. Polka believes that Qaradawi is driven by a desire to achieve the ultimate goal: Islam must recover its position of glory and conquer Europe, but this time through peaceful means and persuasion.

The second part of the volume focuses on **the special case of the Islamic Movement in Israel – its history, religion, and politics**. Dr. Elie Rekhess reviews the history of the Islamic Movement, from its establishment in 1972 to 1996, when the Movement split into two factions. In this period, the fundamentally secular Arab society in Israel became increasingly religious in character, adopting a religious lifestyle and Islamic identity, Rekhess finds that the Islamic Movement in Israel triggered a fundamental change in the worldviews and lifestyles of Arabs in Israel and structured their Islamic identity by infiltrating most spheres of life. Unlike the Hamas movement in the West Bank and the Gaza Strip, the Islamic Movement did not propound an exclusive Islamic identity, but rather embraced additional coinciding components of identity (Arab, Palestinian, Israeli, and global). Rekhess illuminates the method used by the Movement to reconcile the three essential components of identity of the Muslims in Israel: (a) the Islamic element, reflected in dedication to the goal of establishing an Islamic state; (b) the national-Palestinian element, expressed in support of the PLO's demand for self-determination and a Palestinian state; (c) the Israeli element, or awareness of the need to recognize Israel and abide by its laws, or otherwise suffer the consequences. Since its establishment, the Movement

considerably from each other despite their shared faith and common challenges; (c) The groups differ in their share of the general population: In Israel, the Muslim minority comprises one-sixth of the country's population, while Muslims account for no more than 4% of the total EU population; (d) The two groups derive their status from two distinct legal starting points: The minority in Israel considers itself to be an indigenous community compelled to live under a regime of *Kuffar*, or unbelievers, whereas the Muslims in Europe voluntarily emigrated from their Muslim homelands to live in non-Muslim countries. Despite these differences, Shavit contends that the two groups share several commonalities: Both groups experience a sense of "double marginality" that reinforces their religious identity. Moreover, both minority groups face two legal-religious challenges: (a) Muslim residence in a non-Muslim majority country; and (b) observance of Islamic law in non-Islamic countries.

**Dr. Leah Kinberg** discusses developments in Europe following the expanding Muslim immigration, and points to different responses of western European societies to their Muslim minorities: Some voices have argued that the West should exhibit openness and tolerance toward minority demands in general, and the demands of the Muslim minority in particular. Others, who consider Islam to be a destructive element that seeks to undermine the foundations of western society, advocate an aggressive stance to contain Islam. Such diametrically opposed approaches are indicative of the West's apprehension of Islam. Europe's growing right-wing also attests to the emergence of more militant approaches toward Islam. According to Kinberg, Muslims could integrate into Europe if they adopt the positions of intellectual Muslims who fight for universal principles of liberty and equality. According to these thinkers, Islam that meticulously adheres to classical doctrinal sources cannot accommodate or integrate into secular Western society. Consequently, they argue, reinterpretation of the Islamic texts is necessary for this purpose. Kinberg believes that if the Muslim community in Europe follows these intellectuals, Muslims will be able to gradually assimilate into the non-Muslim population. She contends, however, that in today's circumstances, the voices of these intellectuals are drowned out by the calls of intransigent demonstrators and agitators. She sees no solution to this situation in the foreseeable future and anticipates that the divide between Muslim and non-Muslim communities will continue to grow.

**Dr. Sagi Polka** discusses *fiqh al-aqalliyat*, a legal doctrine that asserts that a new legal method is required to address the unique religious needs of Muslim minorities, especially those living in the West. Polka reviews Sheikh Yusuf al-Qaradawi's approach based on his legal rulings (*fatwas*). Qaradawi heads a stream of Islam known as *wasatiyya*, or the Centrist school of Islamic thought, which aspires

the research corpus on this topic has expanded steadily. Interest in the study of the Islamic Movement as a political and social phenomenon in Israel's Arab society has increased in step with the Movement's growing role in the municipal sphere (a process that began in the late 1980s), and in response to the division of the Movement's ranks in 1996 prior to the 14th Knesset elections. The Movement's growing power continues to provide the impetus for new research efforts (see Appendix 2).

This collected volume represents a renewed attempt to construct a contemporary analytical framework for comparing the status of Muslim minority communities in western countries and the status of Israel's Muslim minority, through a discussion of the development of the Islamic Movement in Israel as a case study. This volume focuses on issues relevant to both the general and the specific case: the construction and formation of Islamic identity; the unique components of identity of Muslim minorities in general, and of members of Israel's Muslim community in particular; the similarities in attempts by Muslim minority communities to bridge between Islamic jurisprudence and the challenges of modern life in Europe and in Israel; the impact of the *fiqh al-aqalliyat* doctrine on the Islamic Movement in Israel; the search for a common denominator in political Islamic agenda-setting in non-Muslim-majority societies; and finally, the unique elements of the political and national platform of the Islamic Movement in Israel.

The eight articles in this volume address various aspects of the social, religious, and political world of Muslims in Israel and in western countries. The articles are based on lectures delivered at a conference that was held at Tel Aviv University in March 2010, organized by the Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation. Several speakers elected to expand the text of their original lecture and include scientific citations, while other contributors preferred to publish their lecture verbatim.

\* \* \*

The first section of this volume offers a comparative perspective on **Muslim minorities in non-Muslim majority countries**. **Dr. Uriah Shavit's** contribution is the first attempt of its kind to compare Muslim citizens of Israel and Muslims in Europe. Shavit identifies four key differences that distinguish Muslim identity in Israel from Muslim identity in Europe: (a) the Islamic Movement in Israel, which functions as the unmistakable representative of political Islam, is the driving force behind the resurgence of Muslim identity in Arab society. In contrast, a negligible share of European Muslims identify with the concepts of political Islam. and the institutional expression of these ideas in Europe is similarly marginal; (b) The Muslim minority in Israel is a homogenous group, while Muslims in Europe differ

widespread and now features prominently in academic and public discourse. The term was first coined in 1994 by Dr. Taha Jabir al-Alwani<sup>6</sup> and was discussed extensively several years later by Dr. Yusuf al-Qaradawi.<sup>7</sup> The development of this new branch of Muslim jurisprudence (*fiqh*) demonstrates the importance that Muslim legal scholars attribute to this issue and the great interest that it has stimulated in the academe and in the wider public.<sup>8</sup>

The Institute of Muslim Minority Affairs located in London is credited as the pioneer in addressing the status of Muslim minorities. Since 1979, the Institute has published the *Journal of Muslim Minority Affairs*, which offers discussions on various aspects of the lifestyle of Muslim minorities in non-Muslim countries around the world. In recent years this journal has focused on the cultural, social, and political status of Muslim minorities in Europe (see Appendix 1).

Concurrently there has been an impressive swell in the study of the specific case of the Muslim minority in Israel. Early research includes studies by Thomas Mayer on the Islamist stream in Israel, which were published in 1988 and 1989.<sup>9</sup> Also notable is the 1995 paper by David Wasserstein, which was an initial attempt to outline a framework for a comparative analysis of the status of Muslim minorities in non-Muslim majority countries and the status of Muslims in Israel.<sup>10</sup> Since then,

---

6 Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities* (Washington: Hudson Institute, October 2006). p. 1.

7 See Yusuf al-Qaradawi, *Fi Fiqh al-Aqaliyyat al-Muslimah: Hayat al-Muslimin wasat al-Mujtama'at al-Ukhra* (Cairo: Dar El-Shuruk, 2001).

8 See additional studies on *fiqh al-aqalliyat*: Khalid Muhammad Abdul Qadir, *Min Fiqh al-Aqaliyyat al-Muslimah* (Doha: Ministry of Religious Endowments and Islamic Affairs, 1997); Abdul al-Majid al-Najjar, *Maalat al-Af'aa' wa-Atharha fi Fiqh al-Aqaliyyat* (Paris: The European Council for Fatwa and Research, July 2002); Jamal al-Din 'Atiyyah Muhammad, *Nahwa Fiqh Jadid lil-Aqaliyyat* (Cairo: Dar al-Salam, 2003); Ashraf Abdul 'Aati, *Fiqh al-Aqaliyyat al-Muslimah bayna al-Nathariyyah wal-Tatbiq* (Dar al-Kilmah, 2008).

9 Thomas Mayer, *The Awakening of Muslims in Israel* (Giv'at Haviva: The Institute for Arabic Studies, 1988) [in Hebrew]; Thomas Mayer, "The 'Muslim Youth' in Israel." *Hamizrah Hechadash*, vol. 32 (1989), pp. 10-20 [in Hebrew].

10 Wasserstein determines that in contrast to the medieval era, Muslim minorities residing in non-Islamic countries (including Israel) in the modern period have a new alternative of active participation in political life, and such participation may serve the interests of the Muslim community as a whole. He states that this option might receive religious legitimacy if two conditions are satisfied: the majority ensures the rights of the minority, and the minority is free to administer its religious rituals as it deems fit. See: David J. Wasserstein, "Muslims in States with a Non-Muslim Majority: A Doctrinal and Comparative Approach," in Elie Rekhess and Tamar Yegnes (editors), *Arab Politics in Israel: At a Crossroad* (Tel Aviv University: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and Africa Studies, 1996), pp. 69-78.

define themselves as very religious; 51% define themselves as religious, 88% noted that they are careful or very careful in observing religious traditions, 41% stated that they are now more observant than in the past, 86% believe it is very important for their children to continue to carefully observe religious traditions; and 64% state that they pray every day.<sup>4</sup>

**Table 1. The Muslim minority in Israel and Europe (selected years)<sup>5</sup>**

Country	Total population (in thousands)	Total Muslim population (in thousands)	Muslim population (%)
Israel	7,552	1,286	17.0%
Russia	140,041	16,482	11.7%
France	59,233	3,554	6.0%
The Netherlands	16,596	946	5.7%
Germany	81,240	4,026	5.0%
Switzerland	7,512	323	4.3%
Austria	8,405	353	4.2%
Greece	10,330	310	3.0%
Belgium	10,414	281	2.7%
UK	61,113	1,647	2.7%
Denmark	4,400	88	2.0%
Sweden	9,060	149	1.6%
Norway	4,660	65	1.4%
Spain	46,661	650	1.4%

An impressive surge in the study of the status of Muslim minorities in non-Muslim majority countries is evident in the last two decades. This development is manifest in both a growing body of academic research and in public discourse on a broad range of issues concerning the social, political, and religious integration of Muslim minorities in non-Muslim majority societies, especially in Europe (see Appendix 1). Special attention is devoted to the study of religious edicts pertaining to the observance of an Islamic lifestyle in non-Islamic countries. Use of the term *fiqh al-aqalliyat* (the jurisprudence of Muslim minorities) has become increasingly

4 The Central Bureau of Statistics, *The Moslem Population in Israel* (Jerusalem, November 15, 2010). See [http://www.cbs.gov.il/hodaot2010n/11\\_10\\_270e.pdf](http://www.cbs.gov.il/hodaot2010n/11_10_270e.pdf)

5 Data on Israel are accurate as at the end of 2009 and were taken from the Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2010* – No. 61, Table 2.2. The data on European countries were taken from the report of the Pew Center, see footnote 2 above, and are current as follows: Germany – 2009; Belgium, Denmark, Sweden, Norway, and Spain – 2006; France – 2005; Greece – 2004; The Netherlands – 2003; Russia – 2002; Austria and the UK – 2001; Switzerland – 2000.

## Introduction

---

In recent years, the status of Muslim minorities in western non-Muslim majority countries (especially in Europe, where Muslim communities of considerable size now exist) has been discussed with ever-growing frequency. Based on statistics published in 2009, the Muslim population of Europe is estimated at 38.1 million, or 5.2% of the continent's population.<sup>1</sup> In several countries, the Muslim community accounts for over 6% of the population, and in Russia, over 11% of the country's population are Muslims.<sup>2</sup>

The presence of Muslim communities is most strongly felt in Europe's major urban centers. In cities such as Brussels, Amsterdam, Moscow, Copenhagen, Stockholm, London, Vienna, Berlin, Oslo, and Athens, Muslims account for between 7% and 25% of the city's population, a significantly greater share than their proportion in the national populations of the respective countries.<sup>3</sup> This new situation has stimulated public awareness of issues concerning the maintenance of an Islamic lifestyle in compliance with the principles of Islamic law (*shari'a*) under non-Islamic rule and secular state laws.

Such dilemmas are also germane to the lifestyle and civic status of **Muslims in Israel** — who accounted for almost 17% of the country's population in late 2009 — especially in view of the entrenchment of the Islamic Movement and the growing significance of religion as a component of the social and political identities of Arabs in Israel in the past three decades. Statistics published in November 2010 by the Central Bureau of Statistics of Israel show evidence of an accelerated process of increasing religiosity of Muslims in Israel: 9% of all Muslims (age 20 or older)

- 
- 1 Notably, there is no single authoritative source for up-to-date statistics on the size of the Muslim population in European countries. In several countries (such as Russia, Austria, the UK, and Switzerland), the most recent population census was conducted a decade ago. Furthermore, some official statistics do not include a statistical breakdown by religion or ethnic origin, and only classify population as either citizens or non-citizens. These fundamental constraints impede the collection of authoritative data.
  - 2 Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population* (Washington DC, October 2009), pp. 6-7.
  - 3 The data are based on assessments published in western media and various research reports. One of the more striking examples is the "At Home in Europe Project," conducted on behalf of the Open Society Foundations, which includes reviews of major European cities (such as Amsterdam, Berlin, Leicester, Copenhagen, and others) with large Muslim communities. See <http://www.soros.org/initiatives/home>



# Table of Contents

---

---

Introduction / 9

## **Part I: Muslim Minorities in Non-Muslim Majority Countries: The Comparative Aspect**

*Uriya Shavit*

Muslim Identity in Europe and Israel:  
Outline for a Comparative Discussion / 21

*Leah Kinberg*

“One Day, You Will Inherit the European Continent” –  
Structured Muslim Ideology or Reality? / 27

*Sagi Polka*

Constructing Muslim Identity in Western Society: The Rulings (*Fatwas*)  
of Sheikh Yusef Al-Qaradawi for Muslims in the West / 43

## **Part II: The Islamic Movement in Israel as a Test Case: History, Religion, and Politics**

*Elie Rekhess*

Islamization of Arab Identity in Israel: The Islamic Movement 1972-1996 / 63

*Nimrod Luz*

The Islamic Movement and the Seduction of Sanctified Landscapes:  
Using Sacred Sites to Conduct the Struggle for Land / 75

*Iyad Zahalka*

The Arab Public's View on the Status of the Shari'a Courts / 85

*Mohanad Mustafa*

Political Participation of the Islamic Movement in Israel / 99

*Mordechai Kedar*

The Future Vision of the Islamic Movement / 117

List of Contributors / 125

Abstracts in Arabic / 129

Abstracts in English / 148



The Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation was established in 2004 by the German Konrad-Adenauer-Stiftung and Tel Aviv University as part of the Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies. The Program is an expansion of the Program on Arab Politics in Israel established by the Konrad-Adenauer-Stiftung and Tel Aviv University in 1995. The purpose of the Program is to deepen the knowledge and understanding of Jewish-Arab relations in Israel through conferences, public lectures and workshops, as well as research studies, publications and documentation

The Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation  
Tel Aviv University  
Ramat Aviv, Tel Aviv 69978

Tel.: 03-6409991  
Fax: 03-6406046  
E-mail: arabpol@post.tau.ac.il

ISBN: 978-965-7438-08-4  
© All Rights Reserved  
Tel Aviv University, 2011  
The Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation

The contributions reflect the opinions of their authors alone and do not necessarily reflect the position of the Konrad Adenauer Program for Jewish-Arab Cooperation or the editors.

Graphic Design: Michal Semo, TAU Graphic Design Studio  
Hebrew language editor: Nehama Baruch  
English Translation: Renee Hochman  
Arabic Translation: Targumedia  
Cover Photos: Avi Ohayon, Amos Ben Gershom and Moshe Milner – Government Press Office  
Cover Design: Yael Kfir, TAU Graphic Design Studio  
Printing: Eyal Print

The Arabs in Israel

**Muslim Minorities in  
non-Muslim Majority Countries:  
The Islamic Movement in Israel  
as a Test Case**

Editors:

Elie Rekhess and Arik Rudnitzky



TEL AVIV UNIVERSITY

The Moshe Dayan Center  
for Middle Eastern and African Studies



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

The Konrad Adenauer Program  
for Jewish-Arab Cooperation



# מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא־מוסלמי: התנועה האסלאמית בישראל כמקרה מבחן

עורכים: אלי רכס ואריק רודניצקי

שאלת מעמדם של מיעוטים מוסלמיים במדינות רוב לא־מוסלמי במערב (בעיקר באירופה) הולכת ומתחדדת בשנים האחרונות. במדינות אלה התגבשו קהילות מוסלמיות גדולות, ושיעורן של אחדות מהן מכלל האוכלוסייה נע בין 5 ל־10 אחוזים. מצב חדש זה העלה לסדר היום הציבורי שאלות הנוגעות לניהול אורח חיים אסלאמי על פי עקרונות ההלכה האסלאמית (**שריעה**) תחת חסותו של שלטון לא־אסלאמי ובכפוף לחוקי מדינה מערביים חילוניים.

דילמות אלה משיקות גם לשאלות הנוגעות לאורחות חייהם ולמעמדם האזרחי של המוסלמים בישראל, ששיעורם מכלל אוכלוסיית המדינה עומד על כ־17 אחוזים (נכון לסוף שנת 2009), במיוחד על רקע התבססות התנועה האסלאמית והתחזקות הממד הדתי בזהותם הפוליטית והחברתית של הערבים בישראל בשלושת העשורים האחרונים.

הקובץ מציג מסגרת ניתוח השוואתית בין מעמדן של קהילות מיעוט מוסלמיות במדינות המערב לבין מעמדה של הקהילה המוסלמית במדינת ישראל. הוא עוסק במגוון שאלות: מהם תהליכי הבניית הזהות האסלאמית ומהם מרכיביה הייחודיים בקרב מיעוטים מוסלמיים בכלל ובקרב הקהילה המוסלמית בישראל בפרט? באיזו מידה דומים הניסיונות לגשר בין ההלכה האסלאמית לבין אתגרי החיים באירופה לניסיונות הנעשים בישראל? כיצד השפיעה התפתחות דוקטרינת "הלכת המיעוטים" (**פקה אל־אקליאת**) על התנועה האסלאמית במדינת ישראל? האם יש מכנה משותף בהתוויית סדרי־יום פוליטיים אסלאמיים בחברות שבהן הרוב אינו מוסלמי, ומה המיוחד במצע הפוליטי והלאומי של התנועה האסלאמית בישראל?

הקובץ כולל שמונה מאמרים העוסקים בהיבטים מגוונים של היסטוריה, של דת ושל פוליטיקה. המאמרים מבוססים על הרצאות שנישאו ביום עיון שנערך באוניברסיטת תל־אביב מטעם תכנית קונרד אדנאואר לשיתוף פעולה יהודי־ערבי במארכ 2010. עם הכותבים המשתתפים בקובץ נמנים חוקרים בכירים מן האקדמיה ומהמגזר הציבורי: אוריה שביט, לאה קינברג, שגיא פולקה, אלי רכס, נמרוד לוז, איאד זחאלקה, מוהנד מוסטפא ומרדכי קידר.

ISBN 978-965-7438-08-4



הערבים בישראל  
العرب في اسرئيل